PROCLOS

Elemente de teologie



EDITURA HERALD

**Descrierea CIP
a Bibliotecii Naţionale a României**

**PROCLOS/
ELEMENTE DE TEOLOGIE/**
Proclos
trad.: Alexandru Anghel;
ed.: Aurelian Scrima;
Bucureşti: Herald, 2007
Index; Bibliogr.;

ISBN (10) 973-7970-87-X;
ISBN (13) 978-973-7970-87-9

I. Anghel, Alexandru (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)

2

PROCLOS

Elemente de teologie

Traducere şi îngrijire ediţie:
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
Bucureşti

Nota traducătorului

Traducerea de față urmează ediția lui Thomas M. Johnson (*Proclus' Metaphysical Elements*, Osceola, Missouri, USA, 1909), bazată pe textul grecesc publicat de G. F. Creuzer (1822), şi pe versiunea latină a lui Franciscus Patricius Ferrar (1583); de un real folos ne-a fost versiunea greacă şi traducerea în engleză a lui E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, ed. a II-a, Oxford, 1963.

Grafica copertei:
Arth Services S.R.L.
Cop.I. *Atena şi bufnița* (detaliu),
Basorelief votiv, Atena, Grecia

Procesare text &
tehnoredactare computerizată:
Alexandru Leicescu

Lectori:
Dana Stavarache
Amelia Luca

Cuvânt introductiv

Viața[1]. Proclos, renumitul filozof, matematician şi poet, a sosit în lumea supusă timpului şi simțurilor în ziua a opta a lunii februarie din anul 410 d. H., în Bizanț, şi s-a strămutat din această viață fizică pe şapte aprilie 485 d.H. Părinții săi, Patricius şi Marcella, erau lycieni dintr-o familie ilustră. Imediat după naşterea sa, este dus în ținutul lor natal, în oraşul Xanthus, care era închinat lui Apollo. Iar acest lucru i s-a întâmplat prin providența divină, căci se cuvenea ca cel ce urma să fie stăpânul tuturor ştiințelor să aibă parte de o educație patronată de Zeul cârmuitor al Muzelor. Acesta îşi primi educația de început în Lycia şi apoi la Alexandria, în Egipt, unde a devenit elevul lui Leonas retorul şi al lui Orion gramaticianul. Şi el frecventă de asemenea şcolile învățătorilor romani, dobândind o cunoaştere temeinică a limbii latine. Dar zeitatea sa tutelară l-a îndemnat să studieze filozofia şi să intre la şcolile ateniene. Ascultând propriul îndemn, a participat la cuvântările lui Olympiodorus, un peripatetician eminent, pentru a învăța doctrina lui Aristotel; în disciplinele matematice a fost instruit de către Hero. Într-o zi, după ce a ascultat cuvântarea lui Olympiodorus – un bărbat înzestrat cu mare

[1] Partea din introducerea noastră dedicată vieții lui Proclos este preluată aproape cuvânt cu cuvânt din lucrarea lui Marinos, *Proclos sau Despre fericire,* unde autorul îşi elogiază maestrul. Această biografie este o lucrare admirabilă, dând informații tot atât de interesante despre viața filozofică a „succesorilor" lui Platon la conducerea Academiei din Atena. Versiunea engleză a acestei scrieri fost realizată de Taylor în 1792. Textul original a fost editat de Fabricius (Hamburg, 1700; Londra, 1703), de Boissonade (Leipzig, 1814 şi în ediția Cobet la Diogene Laertius, Paris, 1850) şi de V. Cousin în *Procli Opera Inedita* (Paris, 1864). [Notele lui Thomas M. Johnson nu sunt semnalate ca atare; alte precizări, note sau comentarii care aparțin altor autori au fost notate astfel: Taylor (Thomas Taylor), Dodds (E. R. Dodds), Dillon (John Dillon şi Lloyd P. Gerson). A se vedea în acest sens *Bibliografia auxiliară.* – n.t.]

elocinţă şi care, datorită rapidităţii vorbirii şi profunzimii subiectelor sale, nu era înţeles decât de foarte puţini dintre auditorii săi – Proclos repetă celor care îl însoţeau cuvântarea aproape cuvânt cu cuvânt, deşi discursul era unul bogat. El a înţeles cu mare uşurinţă scrierile lui Aristotel ce ţineau de filozofia raţională, deşi simpla citire a acestora era dificilă pentru oricine încerca să le cunoască.

După ce a învăţat tot ceea ce îi puteau preda învăţătorii săi alexandrini, a plecat spre Atena fiind însoţit de zeii patroni ai elocinţei şi filozofiei, ca şi de daimonii prielnici. Pentru ca el să păstreze întreagă adevărata moştenire lăsată de Platon, a fost dus de către zei în cetatea protectoarei Filozofiei (Atena). De acum înainte, Proclos se va numi cu precădere „Succesorul (diadohos) lui Platon".

La Atena, devine elevul celui dintâi dintre filozofi, Syrianos[1], fiul lui Philoxenos, care nu numai că l-a învăţat, dar a făcut din el şi însoţitorul vieţii sale filozofice, găsindu-l a fi auditorul şi succesorul pe care îl căuta de atâta vreme, acesta fiind capabil să înţeleagă o mulţime de discipline şi de dogme teologice. Astfel, în mai puţin de doi ani, Proclos terminase de citit împreună cu Syrianos toate operele lui Aristotel, adică *Logica, Etica, Politica* şi *Ştiinţa Teologică*. Şi fiind suficient instruit în acestea ca şi în *proteleia*[2] - adică lucrurile pregătitoare pentru

---

[1] Acest filozof pare a fi fost primul care a înţeles profund scrierile filozofilor mai vechi, contemporani cu şi anteriori lui Platon, şi care a demonstrat acordul admirabil dintre doctrinele acestora. Din păcate n-au rămas decât puţine dintre lucrările sale.

[2] Filozofia lui Aristotel, atunci când este comparată cu disciplina lui Platon, este pe bună dreptate considerată ca având aceeaşi relaţie pe care *proteleia* o are cu *epopteia* în misteriile sacre. *Proteleia*, lucrurile ce se află înaintea perfecţiunii, aparţin iniţiaţilor şi misticilor; primii erau introduşi doar în ceremonii mai uşoare, în timp ce misticii puteau avea parte de experienţe preliminare de o sacralitate redusă. În schimb, epopţii erau admişi în sanctuarul riturilor sacre superioare, devenind martori ai simbolurilor şi ceremoniilor mult mai adânci. Aristotel, într-adevăr, pare a fi un adversar al doctrinei ideilor, aşa cum era înţeleasă de Platon, deşi amândoi erau fără îndoială campionii întregii filozofii adevărate. Oricât de desăvârşite ar fi operele sale, cele mai mari aprecieri le merită mai ales când sunt privite ca o introducere la teologia divină a lui Platon. În concordanţă cu acest lucru, Damascios ne informează că Isidor filozoful „a priceput doar

inițiere, și micile misterii - Syrianos l-a condus spre disciplina sacră a lui Platon, într-o ordine riguroasă, iar nu, așa cum procedează *Oracolul caldean*, în scară transcendentă. Totodată, acesta îi dădu posibilitatea lui Proclos să cerceteze împreună cu el adevăratele mistere divine, fiind ochii sufletului său eliberați de întunericul material și având o vedere intelectuală pură. Dar Proclos, cu o atenție și o muncă neobosite, atât în timpul nopții cât și în timpul zilei, și acumulând în profunzime și cu discernământ discursurile lui Syrianos, ajunge să facă un progres atât de mare în studiile sale încât, la vârsta de douăzeci și opt de ani scrisese deja nenumărate lucrări, printre acestea aflându-se *Comentariul* său la *Timaios*, care este plin de subtilitate și erudiție[1].

Datorită frecventării acestui curs, purtările sale au devenit mult mai rafinate, și pe măsură ce avansa în știință creștea și în virtute. Sufletul lui Proclos, concentrându-se și retrăgându-se în profunzimea esenței sale, se îndepărta într-un anumit fel de corp, răstimp în care părea că se află încă în receptaculul său întunecat. Căci el se bucura de Prudență, dar nu de aceea ce ține de caracterul civil și care este implicată

în mică măsură arta retorică și pe cea poetică, dar s-a dedicat filozofiei mult mai divine a lui Aristotel. Totuși, descoperind că aceasta se întemeia mai mult pe rațiuni necesare decât pe intelectul intuitiv, că procedeul bazat pe metodă era considerat a fi suficient, și că nu putea dobândi o totală pătrundere divină sau intelectuală, nu s-a mai preocupat decât în mică măsură de doctrina sa. Dar atunci când a gustat concepțiile lui Platon, nu a socotit că merită «a căuta mai departe», așa cum spune Pindar [*Olymp.*, I. 183], ci așteptând atingerea țelului dorit prin pătrunderea *adytei* gândirii lui Platon, și-a îndreptat în această direcție întreaga sa acțiune. Dintre filozofii cei mai vechi, el i-a cinstit pe Pitagora și pe Platon, crezând că aceștia fac parte dintre acele suflete înaripate care, în lăcașul supraceresc, pe câmpia Adevărului și în pășunea de acolo sunt hrăniți de ideile divine" (*Photii Bibliotheca*, p. 337, vol. II, ed. Bekker).

[1] Forma notei anterioare a fost schimbată într-o oarecare măsură și citatul din Damascios a fost extins. Această notă a fost scrisă în 1792: concluzia lui Taylor era că opoziția dintre doctrina lui Aristotel și cea a lui Platon, inclusiv cea referitoare la abordarea lumii Ideilor, era pur aparentă. „Acesta susținea cu dârzenie că Aristotel nu era numai elevul dar, în cel mai strict sens, și deținătorul dogmelor platoniciene, în ciuda deducțiilor ignorante și pripite ale modernilor, care nu l-au înțeles niciodată pe deplin nici pe învățător și nici pe elev".

în administrarea particularelor schimbătoare, ci de Prudenţa însăşi, pură în sine, care este angajată în contemplarea şi conversia ei însăşi în ea însăşi, fără a fi în acord în vreun chip cu natura corporală. De asemenea, se bucura de o Cumpătare liberă de partea inferioară sau de trup, care nu este câtuşi de puţin influenţată de tulburări, ci se află dincolo de toate afecţiunile. Şi, în sfârşit, a căpătat Tărie, de unde nu cunoaşte teama îndepărtării de trup. Şi astfel, în el dominând raţiunea şi intelectul, iar puterile inferioare ale sufletului său încetând să se mai opună Dreptăţii purificatoare, întreaga sa viaţă s-a îmbogăţit cu strălucirea Virtuţii adevărate.

Proclos, desăvârşindu-se în astfel de virtuţi, înaintând cu pasul cel mai avântat şi mai tainic, a urcat spre cele mai înalte şi mai împlinite virtuţi, fiind călăuzit de o natură favorabilă şi o disciplină ştiinţifică. Căci, fiind acum purificat, ridicându-se deasupra generaţiei sale şi dispreţuindu-i pe purtătorii de toiag (*thyrsus*)[1], a fost inspirat prin putere divină în privinţa Esenţelor Prime şi a devenit un cercetător al imaginilor cu adevărat binecuvântate din Sfera Inteligibilă. Nu mai era nevoie ca el să le cunoască prin mijlocirea raţionamentului şi a demonstraţiei; ci studiind prin vedere directă şi contemplând prin intuiţii simple ale puterii gândirii paradigmele Intelectului Divin, el a dobândit o virtute pe care nimeni nu ar putea s-o numească cu dreptate Prudenţă, ci mai degrabă Înţelepciune sau ceva încă şi mai venerabil decât aceasta[2].

---

[1] *Narthex*-ul (*ναρτεξ*, toiag sau *thyrsus*) este un simbol al fabricării materiale şi divizibile, căci pare să aibă o formă falsă: este deopotrivă lemn şi ne-lemn; mai bine zis, se consideră că este astfel datorită continuităţii sale întrerupte. Este socotit de asemenea o plantă titanică, fiindcă aceştia îl ţin în faţa lui Dionysos (Bacchus) în locul sceptrului său patern, prin care încearcă să îl atragă într-o natură divizibilă. Mai mult decât atât, Titanii înşişi sunt purtători de toiag sau *thyrsus*; Prometeu a ascuns focul într-o trestie, prin care putem înţelege că acesta, fie coboară lumina cerească în generare sau aduce sufletul în trup, fie că aduce iluminarea divină (care este întru-totul dincolo de naştere) în lumea generării. De aici, Socrate, din punct de vedere orfic, numeşte mulţimea „purtători de tirs", deoarece aceştia trăiesc în mod titanic – Olympiodorus, *Comentariu la Phaidon*, p. 96 (ed. Finckh, Heilbron, 1847).

[2] Fără îndoială, „filozofarzii" epocii noastre materialiste vor pune la îndoială pregătirea lui Proclos, catalogându-l drept „mistic"; însă

Prin urmare, Proclos, acţionând în acord cu această virtute a înţeles cu uşurinţă întreaga teologie a grecilor şi a barbarilor, şi tot ceea ce este ascuns în creaţiile mitologice, şi a dezvăluit-o celor care doresc şi sunt în stare să o înţeleagă. El explica fiecare lucru cu un entuziasm mult mai mare decât al celorlalţi, şi a pus în armonie diferitele teologii. În acelaşi timp, cercetând scrierile anticilor, el a adoptat cu discernământ tot ceea ce găsea autentic în acestea, respingând ca fiind eronat tot ceea ce avea un caracter nefolositor şi neroditor. De asemenea, printr-o examinare sârguincioasă, el respingea cu dârzenie acele doctrine care erau contrare adevărului. Tot aşa, în însoţirile sale cu alţii vorbea cu putere şi limpezime despre subiectele luate în discuţie, prezentându-le apoi în scrierile sale. Căci el trudea peste măsură: într-o singură zi ţinea cinci şi uneori chiar mai multe cuvântări şi a scris până la şapte sute de versuri... La începutul celui de-al patruzeci şi doilea an din viaţa sa a rostit către sine, cu voce tare, următoarele versuri:

Iată! asupra sufletului meu coboară focul sacru,
A cărui forţă vie e sporită de către intelect,
Şi, strălucind departe prin bezna cea trupească,
Se-avântă în văzduh împodobit de lumina-nstelată.
Fremătând subtil, prin sfera de azur,
Răsună ale Zeilor limpezi sălaşuri.

Mai mult decât atât, Proclos simţea cât se poate de limpede că aparţinea lanţului hermetic; în plus, era deplin încredinţat că el posedă sufletul lui Nicomahos pitagoreicul[1].

---

părerea lor pornită din ignoranţă şi incapacitate nu va constitui o piedică pentru cei a căror gândire depăşeşte barierele simţurilor şi ale materiei.

[1] Nicio idee nu este mai renumită şi poate nici o doctrină mai prost înţeleasă decât aceea a metempsihozei lui Pitagora. Cei mai mulţi dintre contemporani o consideră ridicolă; iar cei puţini, care mai au un oarecare respect pentru promotorul acesteia, se străduiesc să-i distrugă sensul literal, dându-i unul alegoric. Pentru majoritatea anticilor, această transformare era limitată la trupuri asemănătoare, aşa încât ei socoteau că sufletul uman putea să transmigreze doar în diferite trupuri omeneşti, dar nu şi în cele ale animalelor. Aceasta era opinia lui Hierocles, cum se poate vedea în *Comentariul* său *la Versurile de Aur*. Dar de ce sufletul omenesc să nu aibă legătură atât

*

Influența. Ammonios Hermeias, un adevărat platonician și totodată unul dintre cei mai buni comentatori aristotelici, spune (cf. *De Interpret. Aristot.*): „Dacă am putea să adăugăm ceva la elucidarea acestei cărți din interpretările divinului nostru învățător, Proclos succesorul lui Platon – care avea puterea de a dezvălui ideile anticilor, ca și o judecată plină de știința naturii lucrurilor – în cea mai înaltă desăvârșire posibilă umanității, vom fi foarte recunoscători Zeului discursului (Hermes)".

Cousin declară (*Procli Opera*, Praefatio Generalis):

„Proclos era ilustru ca astronom; a fost primul dintre filologii epocii sale; a înțeles atât de bine toate religiile și le privea cu un respect atât de egal, încât puteai spune că era hierofantul întregului univers: și nu era oare minunat ca un

---

cu viețile inferioare, cât și cu cele superioare, printr-o tendință ce ține de înclinație? Oare cele asemănătoare nu doresc să se unească, și nu există oare în toate tipurile de viață ceva asemănător și comun? Astfel, când afecțiunile sufletului aflat într-un trup omenesc se îndreaptă către o natură inferioară, aceste afecțiuni, în momentul disoluției unui astfel de trup, sunt acoperite, ca să spunem așa, de o natură brutală, iar ochiul rațional, fiind, în acest caz, umbrit de tulburări, este apăsat de către energiile iraționale ale animalului, nemaisupraviețuind altceva decât fantasmele întunecate ale unei imaginații degradate. Dar această doctrină este restabilită de Proclos, cu acuitatea sa obișnuită, în admirabila sa lucrare *Comentariu la Timaios*, lib. 5, p. 329 [vol. III, p. 294, Diehl ed.], după cum urmează: „Se obișnuiește să se pună întrebarea: cum se poate ca sufletele oamenilor să coboare în animale sălbatice? Și sunt unii care, într-adevăr, cred că există unele asemănări între oameni și animale, pe care ei le consideră vieți de brută: căci nu este cu putință ca o esență rațională să poată fi suflet de animal. Dar alții sunt de acord că se poate trece de îndată în animalele iraționale, căci toate sufletele au o formă asemănătoare; așadar, aceștia putând deveni lupi sau leoparzi. Dar adevărata judecată afirmă, într-adevăr, că sufletul omului ar putea intra în animale, dar în așa fel încât să își poată păstra propria sa viață. Și aceasta este singura aluzie pe care am dovedit-o prin nenumărate argumente în *Comentariu la Phaidros*. Dacă, totuși, este necesar să amintim că aceasta este părerea lui Platon, am putea să observăm că în *Republica* acesta spune că sufletul lui Thersites a luat asupra sa natura unei maimuțe; și că în *Phaidros*, sufletul coboară într-o viață animalică, iar nu într-un trup animalic. Căci viața este unită cu sufletul ce i se cuvine. Iar în acest loc el spune că acesta «s-a transformat într-o natură animalică», căci o natură animalică nu este un trup animalic, ci o viață animalică" (Taylor).

om cu o asemenea cunoaştere profundă a naturii şi ştiinţei să aibă această iniţiere în toate misteriile sacre?.. Ţinând seama că el era vârful Şcolii Ateniene şi al întregii filozofii de după aceea, pot afirma că tot ceea ce l-a precedat se găseşte adunat în el şi că el ar putea fi socotit drept unicul interpret al întregii filozofii a grecilor... Voi spune ca pe ceva hotărât că nimic măreţ nu a fost gândit de Iamblichos, Porfir şi Plotin în etică, metafizică şi fizică, care să nu fi fost exprimat mult mai clar şi mai metodic de către Proclos... Împărţirea tripartită a filozofiei greceşti ar putea fi până la urmă redusă la una singură, care fiind întotdeauna aceeaşi, printr-un progres natural şi precis, se lărgeşte şi se desfăşoară singură, şi înaintează prin trei stadii intim înrudite, primul fiind conţinut de al doilea, al doilea în al treilea, astfel încât omul care, după trecerea epocilor, se găseşte la capătul acestor serii dezvoltate treptat pe cea mai înaltă culme a celei de-a treia epoci, cuprinzând în el însuşi toate acumulările vremurilor anterioare, are rolul reprezentantului fiecărei şcoli a Greciei, al filozofului grec prin excelenţă – un astfel de om spun eu că a fost Proclos, în care îmi pare că se combină şi din care strălucesc, fără raze asimetrice sau îndoielnice, toate luminile filozofice care au iluminat Grecia în diferite epoci, spre a da înţelepciune lui Orfeu, Pitagora, Platon, Aristotel, Zenon, Plotin, Porfir şi Iamblichos".

Aceste elogii, ce ar putea să pară extravagante celor care îl cunosc pe Proclos (dacă îl pot cunoaşte!) numai prin intermediul istoriei obişnuite a filozofiei, sunt bazate pe adevăr şi ele constituie, consider eu, o părere formată după o îndelungă studiere a operelor lui Proclos.

Proclos a fost fără îndoială unul dintre cei mai mari filozofi cunoscuţi vreodată. Autoritatea sa era dominantă chiar şi atunci când trăia. În toate epocile care i-au urmat, acesta a exercitat, atât direct cât şi indirect, o influenţă foarte puternică prin scrierile sale, mai ales prin *Elemente de teologie,* care erau citite în cele mai multe cercuri, în original sau în traduceri. *Liber de Causis,* care a fost compilată aproape textual după *Elemente de teologie,* a fost una dintre cele mai renumite şi mai larg răspândite cărţi ale Evului Mediu, şi sursă a nenumărate concepţii ale gânditorilor medievali, atât creştini cât şi arabi. A fost atribuită lui Aristotel, fiind cunoscută sub nume diferite, precum *Liber de essentia purae bonitatis, De causis causarum, De Intelligentiis, De Esse* etc. Noi nu am putea cunoaşte cu adevă-

rat filozofia secolului al X-lea, dacă nu am analiza *Liber de Causis* şi *Fons Vitae*. Renan credea că *Liber de Causis* stă la originea întregii filozofii scolastice. Haureau[1] observă la rândul său: „Astfel este *Cartea despre Cauze*, care a produs o atât de mare rumoare; care, potrivit Bisericii, a ruinat atâtea conştiinţe; care a produs atâtea certuri".

Ar fi superfluu să enumerăm numele tuturor gânditorilor care au fost influenţaţi de aceste concepţii filozofice; ne vom limita doar la câţiva. Scrierile lui Dionisie Areopagitul, care a inspirat şi a influenţat profund gândirea creştină timp de mai multe secole, îi datorează mult lui Proclos. În general şi în particular în tratatul său *Despre numele dumnezeieşti*, Dionisie a împrumutat destul de mult de la acest filozof. Ierarhiile lui Dionisie sunt modelate după diferitele ordine de „zei" (*θεοί*) care reprezintă naturi, esenţe sau forţe divine cu puteri şi ranguri diferite.

În timpul Renaşterii, Proclos, introdus în lumea latină prin traducerile unora din operele sale de către Guillaume din Moerbeke[2] şi Marsilio Ficino, a reprezentat una din marile forţe intelectuale ale vremii care a adus lumină în mijlocul întunericului prejudecăţii, bigotismului şi ignoranţei. Mai târziu, scrierile lui Giordano Bruno şi Baruch Spinoza arătau că aceştia au preluat de la Proclos unele dintre ideile lor principale.

---

[1] *De La Phil. Scol.*, I. 389.

[2] Guillaume din Moerbeke, arhiepiscop de Corint, care a trăit în secolul al XIII-lea, a tradus din greacă în latină mai multe cărţi de Proclos, printre care şi *Elemente de teologie*. Acesta consemnează că a terminat traducerea la *Elemente* în ziua de 18 a lunii mai, 1268, la Viterbo, Italia. Această traducere se poate găsi în manuscris, nefiind tipărită niciodată [traducerea lui Moerbeke a fost publicată în 1951, fără aparat critic, de C. Vansteenkiste în *Tijdschrift voor Philosophie* 13, 263-302 şi 491-531; iar o ediţie critică a fost publicată în 1987 de Helmut Boese (ed.), *Proclus: Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca,* Leuven: Leuven University Press – n.t.]. Un manuscris *expositio* al *Elementelor*, scris în 1454 de Fratele Berealdus din Ordinul dominican, se află la biblioteca din Balliol College, Oxford. Comentariul lui Thoma de Aquino la *Liber de Causis* este publicat în ediţiile complete ale operelor sale. Aquino ştia că această carte era un rezumat arab al *Elementelor de teologie* de Proclos.

Influența lui Proclos nu s-a diminuat nici în timpurile moderne. Mulți savanți și gânditori distinși, deși nu direct, au fost stimulați sau inspirați de gândirea sa. Hegel, de exemplu, l-a studiat pe Proclos în profunzime, datorându-i acestuia foarte mult. El a dat o atenție specială *Elementelor de teologie*, după cum se poate vedea din corespondența sa cu Creuzer privitoare la text[1].

Această traducere a *Elementelor de teologie* se bazează pe ediția lui Taylor, dar ar fi un act de nedreptate față de el dacă am numi această versiune o revizuire a ediției sale. Multe dintre Propoziții le-am retradus în întregime, iar la celelalte am adus mai multe sau mai puține schimbări, de dragul clarității sau pentru a aduce corectări. Notele lui Taylor sunt în general extrem de lămuritoare și de aceea le-am păstrat; îi datorez foarte mult și lui Thomas Whittaker, a cărui carte, *The Neo-Platonists*, ar putea fi de folos tuturor cercetătorilor.

Notele pur filologice au fost omise. Acestea aparțin de drept unei ediții cu textul original. Ca regulă, s-a folosit textul editat de Creuzer (Francof, 1822), dar am adoptat cel mai mult intervențiile lui Taylor, făcând și unele proprii. Versiunea latină a lui Franciscus Patricius (Ferrar, 1583), o carte foarte rară, reprezintă un ajutor valoros în interpretarea originalului. Acesta a folosit fără îndoială un manuscris mult mai bun decât vreunul cunoscut în prezent.

Poate că cea mai bună pregătire pentru înțelegerea *Elementelor* o constituie cunoașterea tratatului lui Plotin, *Despre cele trei ipostaze primare ale lucrurilor*, adică Binele, Intelectul și Sufletul. El demonstrează că Primele Cauze nu pot fi decât acestea trei, care „sunt diferite în esență una de cealaltă. Căci, după Platon, Binele este *supra-esențial*; Intelectul este o *esență indivizibilă* și *imuabilă*; și Sufletul este *o esență auto-motrice* care subzistă ca mijlocitor între Intelect și natura ce este împărțită în toate corpurile".

Țelul principal urmărit de Proclos în *Elemente* este de a demonstra și dezvolta această perspectivă platonică. Cartea

---

[1] Ediția lui Creuzer a fost dedicată lui Hegel și lui Van Heusde; Cousin a dedicat ediția *Comentariului la Parmenide* de Proclos lui Boissinade, Schelling și Hegel.

„conţine două sute unsprezece propoziţii, dispuse într-o ordine ştiinţifică şi susţinute de cele mai ferme demonstraţii. Acestea încep cu unitatea supra-esenţială şi înaintează treptat prin toate minunatele succesiuni ale cauzelor divine, încheind cu activităţile mişcătoare prin sine ale sufletului. Aceste [propoziţii] posedă întreaga acurateţe a lui Euclid şi toată subtilitatea şi frumuseţea necesare unei cunoaşteri a celei mai profunde teologii, şi se poate considera că au aceeaşi relaţie cu înţelepciunea pitagoreică şi platonică cum o au *Elementele* lui Euclid cu cea mai adâncă geometrie".

*

Opera[1]. Proclos susţinea, în toate aspectele ei principale, doctrina emanaţiilor din Unul suprem, principiul prim al tuturor lucrurilor, unitatea absolută, spre unirea cu care toate lucrurile aspiră. Spre deosebire de Plotin, nu considera că această unire are loc prin intermediul raţiunii pure, din moment ce până şi lucrurile lipsite de raţiune şi activitate participă la ea, pur şi simplu ca rezultat al existenţei (*ὕπαρξις*) lor (*Theol. Plat.* I.25; II. 1.4). Toate existenţele inferioare sunt legate de cele superioare numai prin existenţele intermediare şi se pot întoarce la ele numai prin ceea ce este intermediar. Orice pluralitate, într-un anumit fel, participă la unitate, iar tot ceea ce devine *unu*, devine astfel numai participând la unu. Fiecare obiect este rezultatul unirii dintre unitate şi pluralitate: cel care uneşte unitatea şi pluralitatea nu este altceva decât unu pur şi absolut – *unu* esenţial, care face ca toate lucrurile celelalte să participe la unitate.

Proclos argumenta că există, fie un singur principiu, fie mai multe principii. În ultimul caz, principiile trebuie să fie ori finite, ori infinite ca număr. Dacă ar fi infinite, ceea ce derivă din ele trebuie să fie infinit, astfel încât ar trebui să avem un infinit dublu, sau altfel spus, un finit. Dar finitul nu poate deriva decât din finit, astfel încât principiile trebuie să fie finite ca număr. Astfel, acestea vor avea un număr determinat. Dar numărul presupune unitate. Prin urmare, unitatea este principiul principiilor şi cauza multiplicităţii finite şi a fiinţei tuturor lucrurilor (*Theol. Plat.* II.1). Prin urmare, există *un* principiu

---

[1] *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, William Smith (ed.), Boston, 1867.

care este incorporal, căci ceea ce este corporal e alcătuit din părţi. Acesta este nemişcat şi imuabil, căci tot ceea ce se mişcă se mişcă spre un obiectiv (sau scop) pe care îl caută. Dacă principiul ar fi fost mobil, ar fi dorit binele, trebuind să fie ceva dezirabil în afara sa. Dar acest lucru este imposibil, căci principiul nu are nevoie de nimic, el însuşi fiind ţelul spre care toate celelalte lucruri aspiră. Principiul (sau cauza primă a tuturor lucrurilor) este superior întregii fiinţe (οὐσια) şi este separat de aceasta şi nu o poate avea nici ca atribut.

Unul absolut nu poate fi obiectul cunoaşterii pentru nici un lucru existent şi nici nu poate fi numit. Dar, contemplând procesia lucrurilor din Unu şi conversia acestora către el ajungem la două cuvinte, *Binele* şi *Unul*, dintre care primul este analogic şi pozitiv, iar ultimul doar negativ. Unul absolut nu a produs doar cerul şi pământul, ci şi toţi zeii care se află deasupra lumii şi în lume; este zeul tuturor zeilor, unitatea tuturor unităţilor (*henadele*). Tot ceea ce este perfect tinde să producă altceva, cel care este complet caută să-şi împărtăşească completitudinea. Cu atât mai mult în ceea ce priveşte Binelui absolut, deşi în legătură cu acesta nu trebuie să ne gândim la o putere sau la o activitate creatoare, căci asta ar însemna să îl facem pe Unu imperfect şi lipsit de simplitate, lipsit de folos în perfecţiunea sa. Orice lucru emanat este mai puţin perfect decât lucrul din care a emanat, dar poartă o anumită asemănare cu acesta şi, cât priveşte această asemănare, rămâne în acesta, îndepărtându-se de el în măsura în care este lipsit de asemănare, dar, într-o anumită măsură, fiind unu cu acesta şi rămânând în el.

Tot ceea ce este produs din Unu este produs ca unitate sau are natura unităţii. Astfel, primele lucruri produse sunt unităţi independente (αὐτοτελεῖς ἑνάδες). Dintre aceste unităţi independente unele sunt simple, altele în mai mare măsură compuse. Cu cât aceste unităţi sunt mai apropiate de unitatea absolută, cu atât sunt mai simple, şi cu atât mai mare este sfera operaţiei lor şi puterea lor creatoare. Astfel, din unitate se nasc o mulţime de lucruri ce se îndepărtează tot mai mult de simplitatea lui Unu; şi pe măsură ce puterea creatoare se micşorează, în lucruri se manifestă din ce în ce mai multe condiţionări, timp în care universalitatea şi simplitatea acestora scade.

Emanaţiile lui Proclos purced într-o manieră triadică aparte. Cea care precede întreaga putere şi purcede imediat

din cauza primă a tuturor lucrurilor este limita. Puterea sau forța care produce existența este infinitatea (*Theol. Plat.* III). Din aceste două principii se naşte un al treilea, un compus al celor două – *substanța* (ca un fel de gen al tuturor substanțelor), care în sine însuşi este un lucru existent în mod absolut şi nimic mai mult. După Proclos, toate lucrurile conțin în ele ființă (*οὐσία*), viață (*ζωή*) şi intelect (*νοῦς*). Viața este centrul lucrului, căci deopotrivă ea este obiect al gândirii şi există. Intelectul este limita lucrului, căci intelectul (*νοῦς*) este în ceea ce constituie obiectul intelectului (*νοητόν*), şi ultimul în primul; dar intelectul sau gândirea există în lucrul gândit în mod obiectiv, iar lucrul gândit există în intelect la modul productiv (*νοερῶς*). În consecință, aceasta este prima triadă: limita, infinitul şi compusul celor două. Dintre acestea, prima – limita – este divinitatea ce avansează de la divinitatea primă de neconceput până la marginea extremă a ceea ce poate fi conceput, măsurând şi definind toate lucrurile, şi instituind ordinul patern şi imaculat al zeilor. Infinitul este puterea inepuizabilă a acestei divinități. Ceea ce este „amestecat" reprezintă cea dintâi şi cea mai înaltă lume a zeilor, care cuprinde totul în sine însăşi în mod tainic.

Din această primă triadă se naşte o a doua. Aşa cum prima dintre unități produce cel mai înalt lucru existent, unitatea intermediară produce lucrul cu existență intermediară, în care există ceva prim – unitate, divinitate, realitate; ceva intermediar – putere; şi ceva ultim – existența din ordinul vieții conceptibile (*νοητὴ ζωή*); căci în tot ceea ce poate fi obiect al gândirii se află ființă (*τὸ εἶναι*), viață (*τὸ ζῆν*) şi gândire (*τὸ νοεῖν*). A treia dintre unități, cea „amestecată", produce a treia triadă, unde ia ființă intelectul sau puterea intelectivă (*νοῦς*). Această putere intelectivă este limita şi împlinirea a tot ceea ce poate fi obiect al gândirii. Prima triadă conține principiul unității; a doua, al multiplicității şi creşterii prin intermediul mişcării continue sau vieții, căci mişcarea este un gen de viață; a treia, principiul separării pluralității şi al formării prin intermediul limitei.

În tratatul său *Despre providență şi soartă*, Proclos caută să explice diferența dintre cele două şi să arate că a doua este subordonată primeia în aşa fel încât libertatea se află în concordanță cu ea. Atât providența cât şi soarta sunt cauze, prima este cauză a tot ce este bine, iar a doua cauză a tot ceea

ce reprezintă legătura (cum este cea dintre cauză şi efect). Există trei tipuri de lucruri, unele a căror operaţie este tot atât de eternă ca şi esenţa lor, altele a căror esenţă nu există dar care ia fiinţă perpetuu, iar între acestea, lucruri a căror esenţă este eternă, dar a căror operaţie are loc în timp. Proclos numeşte aceste trei tipuri: *intelectuale, animale* şi *corporale*. Numai ultimele sunt supuse sorţii, care este identică cu natura şi care este la rândul ei supusă providenţei, providenţă ce nu este alta decât divinitatea însăşi. Partea corporală a omului este total supusă sorţii. Sufletul, în ceea ce priveşte esenţa sa, este superior sorţii; în ceea ce priveşte operaţia sa, uneori (în cazul acelor operaţii ce necesită organe corporale şi mişcări) sufletul este inferior, alteori este superior sorţii, formând astfel elementul de legătură dintre existenţa intelectuală şi cea corporală. Libertatea sufletului depinde de traiul acestuia conform virtuţii, căci numai aceasta nu presupune servitute. Răul reprezintă, în schimb, lipsa puterii, şi prin aceasta sufletul este supus sorţii, fiind determinat să slujească tuturor acelor agenţi ce duc la, sau întârzie, satisfacerea dorinţelor. Proclos face o deosebire netă între suflet şi ceea ce este material, punând accentul pe puterea intelectivă ca element de diferenţiere, corporalul neputând să se întoarcă spre sine însuşi în acest fel din cauza alcătuirii sale din părţi separate. Proclos şi-a fundamentat pe această diferenţă şi un argument pentru nemurirea sufletului. Unele dintre temele atinse în acest tratat sunt discutate mai departe în eseul *Despre zece întrebări cu privire la providenţă.*

În tratatul referitor la originea răului (*περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*), Proclos încearcă să arate că răul nu porneşte nici de la Zeu, nici de la daimoni sau de la materie. Răul este consecinţa unei slăbiciuni, a absenţei unei anumite puteri. Având în vedere că, o dată cu absenţa totală a puterii, activitatea ar înceta, nu poate exista rău total sau neamestecat. Binele are o singură cauză definită, eternă şi universal operativă, adică Zeul. Cauzele răului sunt multiple, nedeterminate, fără a fi supuse legilor. Răul nu are o existenţă originară, ci una derivativă.

*

Cele mai multe dintre scrierile lui Proclos sunt comentarii la dialogurile lui Platon (*Alcibiade, Parmenide, Cratylos, Timaios, Republica*), la care se adaugă un valoros comentariu la tratatul lui Euclid, *Elemente de geometrie* (Cartea I). În afară de comen-

tarii, Proclos a scris două lucrări fundamentale, *Teologia platoniciană* şi *Elemente de teologie*, în care expune sistematic propriile sale concepţii filosofice.

A. Opere ale lui Proclos care s-au păstrat:

1. Eἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν, în şase cărţi.

2. Στοιχείωσις Θεολογική (*Elemente de teologie*). Acest tratat a fost publicat pentru prima dată în traducerea latină a lui Franciscus Patricius. Textul grecesc, împreună cu traducerea lui Aem. Portus, este adăugat la ediţia ultimei opere pomenite, publicată la Hamburg în 1618.

3. Un comentariu la *Alcibiade 1* de Platon.

4. Un comentariu la *Timaios* de Platon. Din acest comentariu au mai rămas cinci cărţi, ocupându-se doar de o treime din dialog. Este adăugat la prima ediţie din Basel a lui Platon.

5. Mai multe note la Πολιτεία lui Platon, publicate în aceeaşi ediţie a lui Platon ca şi ultima operă amintită.

6. Un comentariu la *Parmenide* de Platon, publicat în ediţia lui Stallbaum a acelui dialog.

7. Părţi dintr-un comentariu la *Cratylos* de Platon, editate de Boissonade, Lips. 1820.

8. O parafrazare a mai multor pasaje dificile din tratatul τετράβιβλος σύνταξις al lui Ptolemeu; publicată prima dată, cu o prefaţă, de Melanchthon, la Basel, 1554.

9. Un tratat despre mişcare (περὶ κινήσεως), un fel de compendiu al ultimelor cinci cărţi ale tratatului lui Aristotel, περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως.

10. Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων (Basel, 1520).

11. Σφαῖρα, de cele mai multe ori adăugată la operele vechilor astronomi. Există de asemenea mai multe ediţii separate ale acesteia.

12. Un comentariu la prima carte a *Elementelor* lui Euclid (alăturată la diferite ediţii ale textului lui Euclid).

13. Un comentariu la Ἔργα καὶ ἡμέραι (*Munci şi zile*) de Hesiod, într-o alcătuire oarecum deformată (Ὑπόμνημα εἰς τὰ Ἡσιόδου ἔργα καὶ ἡμέρας), publicat prima dată la Veneţia în 1537. O ediţie mai bună este cea a lui Heinsius (Leyden, 1603).

14. Χρηστομάτεια γραμματική, sau mai degrabă unele părţi din aceasta păstrate de Fothius (cod. 239), ce se ocupă de poezie şi vieţile unor poeţi celebri. Viaţa pe scurt a lui Homer, care

trece sub numele lui Proclos, a fost probabil luată din această operă.

15. Ἐπιχειρήματα ιή κατὰ Χριστιανῶν. Obiectivul acestei cărți a fost cel de a susține eternitatea universului împotriva doctrinei creştine în materie. Această operă a lui Proclos nu a ajuns până la noi într-o formă separată, ci argumentele sale se găsesc în combaterea făcută acestora de Joannes Philoponus (*de Aeternitate Mundi*).

16. *De Providentia et Fato*, adresată lui Theodorus, un mecanicist.

17. *Decem Dubitationes circa Providentiam* (περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν Πρόνοιαν ἀπορημάτων).

18. *De Malorum Subsistentia* (Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως). Acesta şi cele două tratate anterioare nu există decât în traducerea latină a lui Guillaume din Moerbeke. Acestea sunt publicate în întregime de către Fabricius în *Bibliotheca Graeca*, vol. IX, p. 373 etc.

19. Un mic tratat astrologic despre efectele eclipselor, într-o traducere latină.

20. Un tratat despre poezie, ce se găseşte şi într-o traducere latină, publicat împreună cu un tratat de Choeroboscus (Paris, 1615).

21. Cinci imnuri.

22. Unele scolii la Homer. Nu există nici o ediție completă a operelor existente ale lui Proclos. Ediția lui Cousin, pomenită şi în Introducere, (Paris, 6 vols. 8 vo., 1820-1827) conține tratatele *De Providentia et Fato, Decem Dubitationes circa Providentiam, De Malorum Subsistentia*, comentariul la *Alcibiade* şi comentariul la *Parmenide*. Mai există şi traducerile în engleză ale comentariilor la *Timaios*, ale celor şase cărți ale *Teologiei lui Platon*, comentariile la prima carte a lui Euclid, *Elementele teologice* şi cele cinci imnuri, de Thomas Taylor.

B. Opere ale lui Proclus care au fost pierdute:

1. Un comentariu la *Philebos* de Platon (Procl. *in Tim.*).
2. Un comentariu la *Phaidros* de Platon (*loc. cit.*).
3. O apărare a operei *Timaios* de Platon împotriva cărții ἀντιῤῥήσεις de Aristotel (*loc. cit.* Βιβλίον ἰδίᾳ ἐκδεδωκὼς οἶδα τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιῤῥήσεις ἐπισκέψεις ποιουμένων).
4. Καθαρτικὸς τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος, împotriva lui Dominus (Suid. *s.v.* Δομνῖνος).

5. Un comentariu la *Theaitetos* de Platon (Marinos, *loc. cit.*, ultimul cap.).

6. *Νώμοι*, aparent un comentariu la *Legile* lui Platon (Procl. *in Tim.*).

7. Note la *Ἐννεάδες* de Plotin.

8. *Μητρωακὴ Βίβλος*, despre mama zeilor (Suid. *s.v.* *Προκλ.*).

9. *Εἰς τὴν Ὀρφέωος Τεολογίαν* (Suid. *l. c.*, Marinos c. 26).

10. *Περὶ τὰ λόγια*, în zece cărți (Suid. Marin. c. 26).

11. Un comentariu la Homer (Suid.).

12. *Περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ Τεῶν.* (Suid.).

13. *Συμφωνί Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* (Suid. Marin. c. 22).

14. Despre cele trei *ἑνάδες νοηταί*, adică *ἀλήθεια, καλλονή* şi *συμμετρία* (Procl. *In Polit.*).

15. *Εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως.*

16. *Περὶ ἀγωγῆς*, despre disciplina teurgică, în două cărți (Suid.).

17. Diferite imnuri şi epigrame (Fabric. *Bibl. Graec.*, vol. IX, pp. 363-445; Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, vol. II, pp. 319-336; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. VI; Ritter, *Geschichte der Philosophie*, IV. 13. 3, p. 699).

ELEMENTE DE TEOLOGIE

Despre Unu

PROPOZIȚIA 1

Orice pluralitate participă într-o privință oarecare la unitate.

Căci dacă aceasta nu participă în nici un mod sau în nici un grad la unitate, nici această pluralitate ca întreg, nici vreuna dintre diferitele sale părți nu vor fi una, ci fiecare parte va fi ea însăşi o pluralitate de părți, şi tot aşa la infinit. Şi din această infinitate de părți, fiecare va fi, din nou, pluralitate infinită. Căci, dacă pluralitatea nu participă în nici o privință la vreo unitate, nici ca întreg şi nici printr-una din părțile sale, va fi infinită în orice fel şi în privința oricărei părți. Căci fiecare dintre părțile pluralității – oricare am presupune – va fi una sau nu va fi una; şi dacă nu va fi una, va fi fie multe, fie nimic. Dar dacă fiecare parte nu este nimic, nici întregul nu este nimic. Dacă este o mulțime, e alcătuită dintr-o infinitate de infinități. Dar acest lucru este imposibil. Căci, pe de o parte, nimic nu este compus dintr-o infinitate de infinități, din moment ce infinitul nu poate fi depăşit şi totuşi partea este depăşită de sumă; iar pe de alta, nici un lucru nu poate fi alcătuit din părți care sunt nimic. Prin urmare, orice pluralitate participă într-o anumită privință la unitate[1].

---

[1] Prin pluralitate sau număr Proclos înțelege tot ceea ce este amestecat, compus sau în orice caz non-simplu – pe scurt, toate lucrurile în afară de Unul Suprem. S-a arătat că lucrurile participă într-un anumit grad la unitate. În virtutea acestei participări, fiecare număr sau lucru individual este în acelaşi timp unu şi non-unu – unu prin participare sau comuniune, dar nu unu în esență, caz în care ar fi însuşi Unu şi nu doar un participant la acesta. În măsura în care orice individual sau lucru se îndepărtează de locuirea sa primă cu Unitatea Supremă, în măsura în care se multiplică sau devine compus, acesta devine unu sau se întoarce în locul său inițial numai în măsura în care scapă de multiplicitate sau de tot ceea ce este străin de natura sa adevărată. Există trei ordine de pluralitate: (1) Primare, constând din henade;

PROPOZIȚIA 2

Tot ceea ce participă la Unu este atât unu cât şi non-unu.

Căci în măsura în care nu poate fi unitate pură – din moment ce participarea la unitate presupune un participant distinct – participarea sa presupune că are unitatea ca efect şi a trecut prin procesul de a deveni unu. Dacă nu este nimic în afară de unitatea sa, acesta este doar „unu" şi astfel nu poate participa la unitate, ci trebuie să fie unitate. Dar dacă are un alt caracter în afară de unitate, în virtutea acelui caracter este non-unu şi astfel nu este unitate necalificată. Astfel, fiind unu, şi totuşi în sine fiind non-unu (luând în seamă participarea sa la unitate), acesta este atât unu, cât şi non-unu. Este de fapt unitate cu ceva adăugat, şi non-unu în virtutea acestei adăugări, deşi unu afectat de unitate. Prin urmare, tot ceea ce participă la unitate este atât unu, cât şi non-unu[1].

---

(2) Compuse, constând din lucruri unite; (3) Simple, constând din ultimele lucruri.

Ordinea expunerii din *Elemente de teologie* este o ordine ce se desfăşoară de la cele mai simple la cele mai complexe. Astfel, Proclos începe cu opoziția dintre Unu şi Mulți ca elemente din lumea experienței, o opoziție care a fost fundamentală în filozofia greacă timp de aproape 1.000 de ani. În *in Parm.* (696. 32 sqq.) acesta deosebeşte patru soluții posibile la această problemă: ἀρχή sau factorul determinant de la baza universului poate fi (a) pluralitate pură, (b) pluralitate explicită având o unitate implicită, (c) unitate explicită având pluralitate implicită, (d) unitate pură. Ultima a fost, desigur, perspectiva acceptată de ortodoxia neoplatonică, sursa sa principală fiind „prima ipoteză" din *Parmenide* de Platon (137 c sqq.). (Dodds)

[1] Arătând că universul este alcătuit din „unuri", Proclos arată mai departe că aceste „unuri" nu sunt unități pure. Relația lor cu „Unu" sau „Unitatea" este exact aceeaşi relație care există între orice grup de particulare şi Forma din care se împărtăşesc. Dacă orice lucru frumos particular ar fi ὅπερ καλόν, dacă ar putea fi definit prin nicio altă calitate decât frumusețea sa, acesta nu ar avea frumusețea ca predicat (μετέχειν καλοῦ), ci nu s-ar deosebi de Forma Frumuseții: prin urmare, trebuie să conțină altceva, în virtutea căruia este non-frumos. (Dodds)

PROPOZIȚIA 3

Tot ceea ce devine unu, devine astfel prin participare la unitate.

Căci ceea ce devine unu este în el însuşi non-unu, dar este unu în măsura în care este afectat de participarea la unitate. Din moment ce, dacă lucrurile care nu sunt în ele însele unu trebuie să devină unu, fără îndoială, acestea devin astfel printr-o legătură şi o asociere armonioasă între ele şi sunt supuse prezenței unității fără a fi unitate necalificată. Astfel, în măsura în care trec prin procesul de a deveni unu, participă la unitate. Dar dacă acestea sunt deja unu, nu vor deveni unu: fiindcă cel ce este, nu devine ceea ce este deja. Dar dacă dintr-un unu anterior acestea devin non-unu, unitatea lor trebuie să se datoreze unui „unu" care a intrat în ele. [Iar acest unu înnăscut trebuie să provină de la Unu însuşi. Prin urmare, orice lucru care devine unu, devine astfel prin participare la Unu etc.][1]

PROPOZIȚIA 4

Tot ceea ce este unit este diferit de Unu în sine.

Căci dacă este unit va participa într-o anumită privință la unitate, în măsura în care se spune că este unit. Iar ceea ce participă la unitate este în acelaşi timp unu şi non-unu. Dar Unu în sine nu este în acelaşi timp unu şi non-unu: căci dacă ar fi aşa, atunci unitatea pe care o conține va conține la rândul ei această pereche de elemente, şi acest lucru se va petrece *ad infinitum*, din moment ce nu vom găsi nicio unitate simplă la care să se poată face oprire, ci fiecare lucru va fi unu şi non-unu.

---

[1] Proclos caută să arate că primul element nu poate să provină din ultimul, ci trebuie introdus *ab extra*: astfel orice „unu" presupune un „unu" mai pur, din care îşi derivă unitatea. Centrul acestei „dovezi" este asumarea tacită a principiului aristotelician potrivit căruia potența nu trece în act fără operația celui care este deja actual – un principiu ce se „dovedeşte" singur în prop. 77. (Dodds)

Prin urmare, cel unit este diferit de Unu. Căci Unu, dacă este identic cu cel unit, va fi o pluralitate infinită, aşa cum va fi şi fiecare din părţile din care este alcătuit cel unit. Prin urmare, tot ceea ce este unit este diferit de Unu în sine.

PROPOZIŢIA 5

Orice pluralitate este posterioară lui Unu.

Căci dacă pluralitatea este anterioară Unului, Unu va participa într-adevăr la pluralitate, dar pluralitatea anterioară nu va participa la Unu, din moment ce aceasta există ca pluralitate înainte ca Unu să ajungă să fie, şi nu poate participa la ceea ce nu există: fiindcă cel ce participă la Unu este în acelaşi timp unu şi non-unu – dar dacă Principiul Prim este pluralitate, nici un „unu" nu există încă. Însă este cu neputinţă ca să existe o pluralitate care să nu participe în nici o privinţă la Unu. Prin urmare, pluralitatea nu este anterioară lui Unu.

Să presupunem acum că pluralitatea şi Unul există în mod simultan şi că cele două principii sunt co-ordonate în natură (în privinţa co-ordonării lor temporale nu există o obiecţie de acest fel): atunci Unu nu este în sine însuşi mai mulţi, şi nici pluralitatea nu este una, căci acestea există unul lângă celălalt ca principii ce se deosebesc, în măsura în care nici unul nu este anterior sau posterior celuilalt. Pornind de aici, pluralitatea în sine va fi non-unu, şi fiecare din părţile sale non-unu, lucru valabil la infinit, ceea ce este cu neputinţă. Prin urmare, pluralitatea, potrivit propriei sale naturi, participă la Unu, şi nu există nici un lucru din aceasta care să nu fie unu. Căci dacă nu ar fi una, ar fi o sumă infinită de infinităţi, aşa cum s-a demonstrat. Astfel, aceasta participă întru totul la Unu.

Dacă, prin urmare, Unu, care este în esenţă unu, nu participă în nici o privinţă la pluralitate, pluralitatea va fi întru totul posterioară lui Unu – participând la Unu, dar nefiind participată de el.

Dar dacă Unu participă la pluralitate, continuând să fie unu potrivit substanţei sale, dar non-unu potrivit par-

ticipării, atunci Unu va fi pluralizat datorită pluralității, aşa cum pluralitatea este unificată din cauza lui Unu. Astfel, Unu se va împărtăşi din pluralitate şi pluralitatea din Unu[1]. Dar lucrurile care se unesc şi se împărtăşesc unul celuilalt, dacă sunt aduse laolaltă de un al treilea principiu, *acela* este anterior lor: dar dacă ele însele se aduc laolaltă, ele nu se opun. Căci cele opuse nu zoresc unele spre celelalte. Dacă, prin urmare, Unu şi pluralitatea se deosebesc prin opoziție, şi pluralitatea, în măsura în care este pluralitate, nu este unu, iar Unu, în măsura în care este unu, nu este pluralitate, fără ca niciunul să se ivească în celălalt, acestea nu vor fi în acelaşi timp unu

1 Un principiu fundamental al filozofiei platoniciene este că toate lucrurile purced în primul rând din şi depind de Cauza Primă Unică. Din acest principiu se înțelege în mod necesar că Unu precede Multiplul; sau, cu alte cuvinte, că ființa pură este anterioară compusului şi numărului. Fiecare ființă, alta decât Principiul, este într-un grad mai mare sau mai mic un număr sau o pluralitate. Fiecare număr sau lucru individual trebuie într-o anumită privință să participe la unitatea primară – altfel neputând exista ca întreg şi nici în vreuna din părțile sale. Pe scurt, Unitatea este absolut esențială existenței individuale a fiecărei ființe sau lucru. „Toate ființele sunt ființe prin Unul, atât cele care sunt ființe primare, cât şi cele care în vreo privință oarecare se spune că sunt clasate în ordinea ființelor. Ce ar fi acestea cu adevărat dacă nu ar fi una? Într-adevăr, dacă sunt lipsite de unitate, acestea încetează să mai fie ceea ce s-a spus că sunt. O oaste sau un cor sau o turmă nu ar exista, ca atare, dacă nici una dintre ele nu ar fi una. Dar, nici o casă sau o corabie nu ar avea existență dacă nu ar avea Unu; din moment ce o casă este un lucru şi tot aşa şi o corabie – unitate pe care dacă o pierd, casa nu va mai fi casă, şi nici corabia corabie. Prin urmare, dacă Unul nu este prezent în ele, mărimile continue nu vor exista. Astfel, când acestea sunt împărțite, în măsura în care îl pierd pe Unu, îşi schimbă existența. De asemenea, corpurile plantelor şi ale animalelor, în ciuda faptului că fiecare dintre ele este unu, dacă se îndepărtează de Unu, prin aceasta risipindu-se în pluralitate, îşi vor pierde esența pe care înainte o posedau, încetând să mai fie ceea ce erau, devenind alte lucruri şi continuând să fie ele însele atât timp cât sunt unu. Tot aşa şi sănătatea subzistă atunci când corpul este adunat într-unul [adică atunci când se bucură de simetrie], şi frumusețea înfloreşte atunci când natura Unului delimitează părțile corpului. Şi Virtutea domneşte în suflet atunci când sufletul tinde spre unitate şi este unit într-o singură armonie" – Plotin, *En.* VI.9.1.

(prin participare) şi doi (în substanţă). Dar dacă este nevoie de ceva anterior lor care să le aducă laolaltă, acesta va fi unu sau non-unu. Dar dacă este non-unu, va fi ori mulţime, ori nimic. Dar nu poate fi mulţime, doar dacă pluralitatea ar fi anterioară lui Unu; şi nici nimic nu poate fi, căci cum ar putea nimic să le aducă laolaltă? Prin urmare, este unu şi nimic altceva decât unu. Căci acest unu nu poate fi mulţime, sau altfel avem o reducere la infinit. Prin urmare este Unul în sine; şi din Unu în sine purcede întreaga pluralitate[1].

PROPOZIŢIA 6

Orice pluralitate este alcătuită, fie din grupuri unificate, fie din henade (unităţi).

Căci, evident, este cu neputinţă ca fiecare dintre lucrurile multiple să fie la rândul său pluralitate pură, iar fiecare parte a acestuia să fie din nou o pluralitate. Dar dacă partea constituentă nu este o pluralitate pură, este fie un grup unit, fie o henadă. Este unit dacă într-adevăr participă la Unu; este henadă, dacă este alcătuit din primul grup unit. Căci dacă există un Unu în sine, acesta trebuie să aibă un participant prim, care este primul grup unit. Iar acest grup este alcătuit din henade; căci dacă ar fi alcătuit din grupuri unite, acestea la rândul lor ar fi compuse, şi tot aşa la infinit. Totuşi, este necesar ca primul grup unit să fie alcătuit din henade. Şi astfel am descoperit ceea ce ne-am propus la început [şi anume că orice pluralitate este alcătuită, fie din grupuri unite, fie din henade][2].

---

[1] Aici pluralitatea „participă" la Unu ce o cauzează; dar Unu nu este prin acest lucru contaminat de vreun element al pluralităţii. Proclos respinge nu numai imanentismul de tip stoic, ci şi părerea acelor neoplatonicieni care priveau Unul ca posedând Pluralitatea în germene.

[2] Proclos spune că nicio pluralitate nu poate fi divizibilă la infinit, din motivele arătate în Prop. 1. Prin urmare, orice pluralitate trebuie să fie alcătuită din elemente constitutive ce „participă la Unu", atât ca întreguri, cât şi prin părţile lor (dacă există): adică aceasta trebuie să

Despre producerea cauzelor şi efectelor

PROPOZIȚIA 7

Tot ceea ce produce este superior naturii celui pe care l-a produs.

Căci este fie superior, fie inferior, fie egal. De aici, cel produs are el însuşi fie puterea de a produce un alt lucru, fie este întru totul neproductiv. Dar dacă este neproductiv, datorită acestui fapt va fi inferior şi inegal cu cel ce l-a produs, care este productiv şi are puterea de a produce. Dar dacă poate produce alte lucruri, [atunci] fie produce ceea ce este egal cu el însuşi – şi acest lucru în mod universal, toate ființele fiind egale între ele, fără ca vreuna să fie mai bună decât cealaltă, cel ce produce generând întotdeauna ceea ce este egal cu el însuşi, în serii consecutive –, fie produce ceea ce nu este egal cu el însuşi, şi astfel cel produs încetează să mai fie egal cu cel ce l-a produs. Căci puterile egale produc lucruri egale; dar dacă o cauză, nefiind egală cu produsul ei, ar fi totuşi egală cu ce se află înaintea ei, vom avea aici puteri egale creând lucruri inegale. Aşadar, nu este drept ca lucrul produs să fie egal cu cauza ce l-a produs[1].

---

fie alcătuită, fie din (a) unități indivizibile, fie (b) din grupuri unite ce pot fi descompuse până la urmă în astfel de unități. Tipul (a) este mai simplu decât tipul (b) şi este independent de acesta. Orice pluralitate de tip (b) va conține în mod evident un număr de pluralități de tip (a), aşa cum genul conține un număr de *infimae species*: fără tipul (a), tipul (b) ar fi divizibil la infinit şi astfel ireal. Dar tipul (a) poate exista fără tipul (b). Prin urmare, tipul (a) este „anterior" tipului (b); iar pentru Proclos aceasta înseamnă că este mai apropiat de Unu şi se găseşte la un nivel mai înalt de realitate.

[1] Raționamentul folosit aici este următorul: dacă afirmăm că primul lucru produs – să spunem Intelectul produs din Unul – este egal cu cel ce l-a produs, atunci (aşa cum trebuie să fie cazul) dacă acesta este de asemenea productiv, trebuie ca la rândul său să producă produse egale cu el însuşi. Dar putem vedea că lumea cuprinde entități inegale ca putere; astfel, în mod clar, într-o anumită etapă ceva a produs ceva inferior lui însuşi. Totuşi, dacă acest caz ar fi universal, ar fi ilogic ca ceva care este un produs egal cu cel ce l-a produs să producă

Mai mult, este cu neputință ca cel ce produce să fie vreodată inferior celui produs. Căci dacă acesta dă esență lucrului produs, îi va furniza de asemenea şi putere proprie acelei esențe. Dar dacă acesta produce întreaga putere care se află în cel ce-i urmează, va putea să creeze un caracter asemănător în sine însuşi, adică să-şi sporească propria putere. Căci acesta nu va fi împiedicat să facă acest lucru din neputință, din moment ce puterea creatoare se află în el; [sau] din lipsă de voință, din moment ce toate lucrurile doresc binele. Astfel, dacă este capabil să facă un alt lucru în mai mare măsură perfect decât el însuşi, acesta se va face de asemenea pe sine însuşi perfect înainte de cel ce îi urmează.

Aşadar, lucrul produs nu este nici egal şi nici superior celui ce produce: cel ce produce este în mod necesar superior celui produs.

Despre Binele Prim, care este numit Binele în sine

PROPOZIȚIA 8

Tot ceea ce participă la Bine în orice fel este subordonat Binelui prim, care nu este altceva decât bine.

Căci dacă toate lucrurile care există doresc binele, este evident că Binele prim se află dincolo de lucrurile care există. Căci dacă s-ar identifica cu orice lucru existent, atât lucrul existent cât şi Binele ar fi aceleaşi, iar prin această identitate nu va mai dori binele, din moment ce este Binele în sine – căci celui ce doreşte ceva îi lipseşte ceea ce doreşte şi este diferit de acesta; or, din moment ce acest lucru este cu neputință, existența sa trebuie să se

---

la rândul său ceva inferior lui însuşi, din moment ce puterile sale productive ar fi egale cu cele ale celui ce l-a produs. Prin urmare, toți factorii productivi din lumea inteligibilă produc entități inferioare lor înşile.

deosebească de bunătatea sa, iar ultima va fi imanentă în prima şi va fi participată de ea. Prin această ipoteză Binele este un bine particular, propriu unui participant particular şi pe care numai cel ce participă şi-l doreşte, dar nu este ceea ce este Binele simplu, dorit de toate lucrurile: căci acest Bine este obiectul comun al dorințelor tuturor lucrurilor existente. Dar ceea ce este propriu unui lucru oarecare aparține numai celui care participă la el.

Astfel, Binele primar nu este nimic altceva decât bine. Adăugarea a orice altceva Binelui înseamnă a-l micşora prin adăugare, făcându-l un bine oarecare sau particular în loc de ceea ce este binele simplu. Căci adăugarea, din moment ce nu este Binele, ci un lucru mai neînsemnat decât acesta, prin coexistența sa va micşora Binele[1].

Despre cel suficient prin sine

PROPOZIȚIA 9

Tot ceea ce este suficient prin sine, fie potrivit esenței, fie activității sale, este superior față de ceea ce nu este suficient prin sine, ci depinde de o altă existență, care este cauza desăvârşirii sale.

Căci dacă toate lucrurile care există doresc în mod natural binele, şi dacă există lucruri care îşi obțin bunăstarea din ele însele şi lucruri care au nevoie de ajutorul altora, lucruri care au cauza binelui lor în ele însele şi

---

[1] Dacă în Prop. 4 şi 5 a stabilit existența unui unu transcendent, aici Proclos argumentează existența unui Bine transcendent. Rezultatul este adus automat din supoziția obişnuită grecească potrivit căreia „binele" înseamnă obiect al dorinței şi că tot ce are existență are un *nisus* mai mult sau mai puțin conştient față de „bine" (cf. Platon, *Phil.* 20 d, Arist. *E. N.* 1094 a 1). Totuşi Plotin neagă faptul că Binele este bine *fiindcă* este ἐφετόν: dimpotrivă, este ἐφετόν fiindcă este bine (*En.* VI.7.25) (Dodds).

lucruri pentru care [cauza] este exterioară – atunci în gradul în care primele sunt mai apropiate de cel ce le oferă dorința, în același grad vor fi acestea superioare celui care are nevoie de o cauză a binelui din afară și care primește din afară desăvârșirea existenței sau activității sale. Căci, dacă cel suficient prin sine are mai mare asemănare cu Binele în sine – și totuși are o lipsă prin faptul că participă la Bine și nu este el însuși Binele prim –, este într-un anumit fel înrudit cu Binele, în măsura în care își poate procura binele din propria sa ființă, pe când cel care nu numai că participă, dar o face și printr-un intermediar exterior, se află la o îndepărtare mai mare de Binele primar, care nu este altceva decât bine.

PROPOZIȚIA 10

Orice lucru care este suficient prin sine este inferior Binelui simplu.

Căci ce altceva este suficient prin sine decât cel ce posedă bine din el și în el? Dar acesta este plin de bine, și participă la el, dar nu este acel Bine simplu: căci *acela* este mai bun decât participația și plenitudinea, așa cum s-a demonstrat (prop. 8). Dacă, prin urmare, cel suficient prin sine se umple singur cu bine, cel de la care se umple va fi mai bun decât cel suficient prin sine, și va fi superior suficienței prin sine. Iar Binele simplu nu va avea nevoie de nimic, căci nu dorește nimic altceva, din moment ce dorința ar vădi o lipsă; și nu este nici suficient prin sine, căci în acel caz ar fi un principiu umplut de bine, iar nu Binele primar[1].

[1] Cel suficient prin sine este „termenul mediu" dintre Bine – care este (a) sursa propriei bunătăți, (b) nimic altceva decât bine – și „lucrurile bune" ale experienței senzoriale, a căror bunătate este (a) secundară și (b) impură. În mijlocul acestei perechi de termeni dublu contrastanți se află termenul suficient prin sine, care se aseamănă cu Binele prin faptul că bunătatea sa este obținută prin sine, iar cu „lucrurile

Despre Cauză

PROPOZIȚIA 11

Tot ceea ce există purcede dintr-o cauză unică primă.

Căci, fie niciun lucru nu ar avea cauză; fie întreaga existență este limitată şi seria de cauze va fi circulară; fie are loc o reducere la infinit, o cauză fiind anterioară alteia, astfel încât afirmarea cauzelor primare nu va înceta niciodată.

Dar dacă niciun lucru nu ar avea cauză, nu va exista niciun ordin al lucrurilor primare şi secundare, al lucrurilor ce desăvârşesc şi al celor desăvârşite, al lucrurilor ce înfrumusețează şi al celor înfrumusețate şi al lucrurilor generatoare şi al celor generate, active şi pasive; şi nu va exista nicio ştiință despre nimic. Căci sarcina ştiinței este recunoaşterea cauzelor, şi numai când recunoaştem cauzele lucrurilor putem spune că le cunoaştem.

Iar dacă seria de cauze este circulară, aceleaşi lucruri vor fi anterioare şi posterioare, mai puternice şi mai slabe. Căci fiecare lucru care produce este mai bun decât natura celui care este produs. Şi nici nu va conta dacă se va uni cauza cu efectul, derivând pe unul din celălalt printr-un număr mai mare sau mai mic de intermediare, căci cauza tuturor acestora va fi superioară tuturor [acestora], iar cu cât mai mare este numărul lor, cu atât mai puternică va fi şi cauza.

Şi dacă acumularea de cauze este la infinit, şi există de fiecare dată o cauză anterioară alteia, nu va exista nicio ştiință despre nimic: căci nu poate exista o cunoaştere a unui lucru infinit. Dar dacă, de asemenea, cauzele ar fi necunoscute, nu va exista o ştiință a lucrurilor ce rezultă din cauze.

Dacă, prin urmare, este necesar să existe o cauză a lucrurilor, iar cauzele sunt diferite de efecte, şi nu există

---

bune" prin faptul că bunătatea sa este proprie non-binelui sau binelui inferior (Dodds).

o reducere la infinit, trebuie să existe o cauză primă a tuturor lucrurilor existente, din care, ca dintr-o rădăcină, toate lucrurile purced – unele lucruri fiind mai apropiate şi altele mai îndepărtate de aceasta. Necesitatea existenţei principiului unic a fost deja demonstrată, deoarece existenţa oricărei pluralităţi trebuie să fie secundară în raport cu unitatea[1].

PROPOZIŢIA 12

Tot ceea ce există are Binele ca principiu şi cauză primă.

Căci dacă toate lucrurile purced dintr-o singură cauză, [aşa cum s-a demonstrat], este necesar să susţinem că această cauză este, fie Binele, fie una superioară Binelui. Dar dacă este superioară Binelui, exercită aceasta sau nu exercită vreo forţă asupra lucrurilor şi naturii lucrurilor? Dacă nu, ar fi un lucru absurd: căci vom înceta să o aşezăm în ordinul cauzelor, din moment ce este necesar peste tot ca în lucrurile cauzate să se găsească ceva din cauză, şi mai ales din cauza primă, de care toate lucrurile depind şi datorită căreia fiecare lucru există. Dar dacă lucrurile participă la această presupusă cauză superioară, aşa cum participă şi la Bine (prop.8), acestea vor avea un caracter mai înalt decât bunătatea, [un caracter] ce provine din această cauză primă. Căci dacă este mai bună şi deasupra Binelui, nu va dărui naturilor secundare ceva care să fie inferior faţă ceea ce este împărtăşit de Binele pe care îl transcende. Dar ce poate fi mai înalt decât

[1] Afirmând în prop. 8 unitatea şi transcendenţa cauzei finale, Proclos atribuie un caracter similar cauzei eficiente, pregătind astfel drumul pentru identificarea dintre cele două. Argumentul începe prin a respinge (a) perspectivele ce neagă cauzalitatea eficientă (excluse ca presupunând un agnosticism); (b) doctrinele cauzalităţii bi-laterale (excluse de prop. 7); (c) presupunerea unui lanţ infinit de cauzalitate unilaterală (exclusă pe aceleaşi baze ca şi (a)); (d) pluralismul de tip empedoclean, care susţine un număr finit de cauze reciproc independente (exclus de prop. 5) (Dodds).

bunătatea? Căci prin însuşi cuvântul „mai înalt" înțelegem ceea ce participă în mai mare măsură la bine. Dacă, aşadar, non-binele nu poate fi socotit „mai înalt", el este în mod necesar posterior Binelui.

Dacă, de asemenea, toate ființele doresc Binele, cum este posibil să existe ceva anterior acestei cauze? Căci dacă acestea doresc şi ceea ce este anterior Binelui, cum pot dori acestea Binele în mod special? Dar dacă acestea nu îl doresc, cum este posibil ca ele să nu-şi dorească cauza universală din care purced? Dacă, prin urmare, Binele este cel de care toate lucrurile depind, Binele trebuie să fie principiul şi cauza primă a tuturor lucrurilor.

PROPOZIȚIA 13

Orice bine tinde să unească cu ceea ce participă la el; şi orice unire este bună; iar Binele este acelaşi cu Unul.

Căci dacă Binele este păstrătorul tuturor celor ce există – motiv pentru care este dorit de toate lucrurile –, şi dacă, de asemenea, cel care păstrează şi uneşte esența fiecărui lucru este unitatea, din moment ce prin unitate fiecare este ținut în ființă iar prin împrăştiere este îndepărtat de la existență, atunci Binele, oriunde va fi prezent, va face [ca] participantul [să fie] unu, şi va păstra ființa acestuia laolaltă în virtutea acestei uniri.

Dacă Unul este cel care aduce şi ține laolaltă fiecare lucru, va face ca prin prezența sa fiecare lucru să fie desăvârşit. Prin urmare, starea de unire este bună pentru toate lucrurile.

Dar dacă unirea este un bine în sine, iar tot binele are o putere unificatoare, atunci Binele simplu şi Unul simplu sunt acelaşi principiu, un principiu care face ca lucrurile să fie una şi făcând astfel le face bune. Astfel, acele lucruri care într-o privință oarecare se desprind de binele lor, pierd în acelaşi timp şi participarea la unitate. Şi acele lucruri care şi-au pierdut partea lor de unitate, fiind corupte de separare, sunt deopotrivă lipsite de binele lor.

Prin urmare, Binele este unire, iar unirea este bunătate; şi Binele este unu, iar Unu este binele primar[1].

Despre cauza nemişcată şi cauza mişcată prin sine.

PROPOZIŢIA 14[2]

Tot ceea ce există este fie nemişcat, fie mişcat. Şi dacă este mişcat, este astfel fie prin sine, fie prin altul, adică fie dinlăuntru, fie din afară: astfel încât totul este nemişcat, mişcat dinlăuntru sau mişcat din afară.

Căci, din moment ce există naturi mişcate din afară, trebuie să existe şi ceva nemişcat, şi o natură intermediară care este mişcată prin sine.

Căci dacă toată mişcarea din afară provine de la un altul care se află el însuşi în mişcare, atunci avem, fie o mişcare transmisă în cerc, fie o reducere la infinit. Dar niciuna nu este cu putinţă, din moment ce întreaga existenţă este limitată de principiul prim, iar cel care mişcă

---

[1] Unul, care până acum apărea ca o abstracţie metafizică, este acum identificat cu *summum bonum* în virtutea caracterului său de *σωστικὸν ἑκάστου*, baza individualităţii. Potrivit *Thcol. Plat.* II. (6). 95, zeul *qua* Unu este cauza procesiei; *qua* Bine, a conversiei. Această perspectivă, cu nuanţa sa dualistă, nu este sugerată în pasajul de faţă, unde Unul şi binele sunt tratate ca fiind două nume ale unui singur principiu, nu ca două aspecte sau funcţii ale acelui principiu. Divinitatea la neoplatonicieni transcende distincţia procesie–conversie (sau în terminologie modernă, existenţă–valoare) (Dodds).

[2] Gradele realităţii (prop. 14-24). I. Stratificarea verticală a realităţii: 1. Există cel Nemişcat şi cel Mişcat prin sine (14). 2. Cel Mişcat prin sine are conştiinţă reflexivă (17), şi este prin urmare incorporal (15) şi independent de Corp (16). 3. Nu există nimic în efect care să nu existe în mod primar în cauză (18). Prin urmare, Sufletul fiind sursa mişcării prin sine din corpuri, este mişcat prin sine în mod primar. 4. Caracterul primar al oricărui grad este permanent şi universal (19). Prin urmare, Intelectul nu aparţine în mod primar Sufletului (20). 5. Există astfel patru grade, Corp, Suflet, Intelect şi Unu (20). II. Structura generală a realităţii din fiecare strat: 1. Ca Unu şi Multiplu (21-2). 2. Ca triadă a Neparticipatului, Participatului, Participantului (23-4).

este superior celui mişcat. Prin urmare, trebuie să existe ceva nemişcat, care este mişcătorul prim.

Dar dacă este aşa, trebuie să existe şi ceva mişcat prin sine. Căci dacă toate lucrurile se vor opri, ce va fi cel care este primul mişcat? Nu poate fi nemişcatul, [căci acesta nu se mişcă] prin natura sa; nici ceea ce este mişcat din afară, căci acesta este mişcat de un altul. Rezultă, prin urmare, că primul pus în mişcare este cel mişcat prin sine, care de fapt este legătura dintre nemişcat şi lucrurile mişcate din afară. Deopotrivă mişcător şi mişcat, cel mişcat prin sine este un fel de termen mediu între mişcătorul nemişcat şi cel care este doar mişcat. Prin urmare, tot ceea ce există este nemişcat, mişcat dinlăuntru sau mişcat din afară.

Corolar. De aici este evident că dintre lucrurile mişcate, cel mişcat prin sine are întâietate; iar dintre lucrurile care mişcă alte lucruri, întâietate are nemişcatul[1].

Despre esenţa incorporală; şi care este particularitatea sa.

PROPOZIŢIA 15

Orice lucru care este capabil să se întoarcă spre sine este incorporal.

Căci nici un corp nu este, în virtutea naturii sale, capabil să se întoarcă către sine[2]. Cel care se întoarce către

[1] Cf. Platon, *Phaidros* 245 c: „Într-adevăr, ceea ce se mişcă de la sine este nemuritor. În schimb ceea ce mişcă alt lucru şi e mişcat de către altul, de îndată ce mişcarea încetează să existe. Numai ce se mişcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează să fie niciodată în mişcare; ba mai mult: el este sursă şi principiu al mişcării pentru toate câte se mişcă" (trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983) – n.t..

[2] ἐπιστροφή (introversie, conversie, revenire, întoarcere spre), în privinţa unui act mental înseamnă „întoarcere sau direcţie a conştiinţei". Este un acompaniament necesar în orice activitate şi este primul pas spre acea identificare cu obiectul, care pentru un neoplatonician este condiţia cunoaşterii. Sufletul este astfel πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεοτική, în

un lucru este unit cu cel asupra căruia s-a întors: prin urmare, este evident că orice parte a corpului întoarsă către ea însăşi va fi unită cu toate celelalte părţi. Căci conversia către sine este exact cazul în care subiectul ce s-a întors şi cel către care s-a întors devin identici. Acest lucru, totuşi, este cu neputinţă pentru corp, şi în mod universal pentru orice substanţă divizibilă: căci întregul unei substanţe divizibile nu poate fi unit cu totalitatea sa din cauza separării părţilor sale, care ocupă poziţii diferite în spaţiu. Prin urmare, nici un corp nu este capabil în mod natural să se întoarcă spre sine, astfel încât întregul să se întoarcă spre întreg. Aşadar, dacă există ceva care să aibă puterea de a se întoarce spre sine, acela este incorporal şi lipsit de părţi[1].

PROPOZIŢIA 16

Tot ceea ce poate să se întoarcă spre sine are o esenţă separată de orice corp.

Căci dacă acesta nu ar fi separat de orice corp, nu ar putea să aibă nicio activitate separată de corp, din moment ce, esenţa fiind inseparabilă de corp, este cu neputinţă ca o activitate ce porneşte de la esenţă să fie separată[2]. Căci, în acest caz, activitatea sa va fi superioară

---

sensul în care poate fi pentru sine un obiect al conştiinţei. Acesta este de asemenea sensul obişnuit al „introversiei" la stoici: Epictet consideră puterea contemplării de sine ca fiind însuşirea deosebită a lui λογιστικόν (*Diss.* I. 20. 1-5). Introversia capătă, totuşi, o semnificaţie mult mai adâncă în neoplatonism (şi într-o anumită măsură deja la stoicii târzii) fiindcă „sinele" care este astfel cunoscut nu este un individ izolat, ci conţine *in potentia* întreaga realitate. (Dodds).

[1] În această propoziţie şi în cele două care urmează, Proclos doreşte să stabilească principiul general că nimic care nu este incorporal nu poate atinge conversia spre sine şi conştiinţa de sine ce apare o dată cu aceasta. Este vorba mai ales de suflet, dar acest principiu are o aplicaţie mai generală fiind o respingere a materialismului stoic. Pentru doctrina expusă aici, cf. Plotin V.3.6, 389-43; 13, 13-17; Porfir, *Sent.*, cap. 41, dar originile acesteia pot fi distinse deja în Aristotel, *Despre suflet* Γ 6, 430 b 22 sqq. (Dillon)

[2] Plotin, *En.* IV.7.8.

esenței sale, fiindcă ultima ar avea nevoie de un corp, în timp ce prima ar fi suficientă prin sine, depinzând nu de corpuri, ci de sine. Astfel, orice lucru care este inseparabil în esență este, în același grad sau într-unul mai mare, inseparabil și în activitatea sa. Dar dacă este așa, nu se poate întoarce spre sine, căci ceea se întoarce spre sine, fiind altceva decât corpul[1], are o activitate separată de corp, care totodată nu se petrece nici prin și nici cu co-operarea corpului, din moment ce nici activitatea în sine și nici scopul spre care este îndreptată nu au nevoie de corp: prin urmare, ceea ce se întoarce spre sine este separat întru totul de corpuri.

PROPOZIȚIA 17

Orice lucru care se mișcă pe sine în mod primar este capabil să se întoarcă spre sine.

Căci dacă se mișcă de unul singur și activitatea sa motrice este îndreptată spre sine, cel care mișcă și cel care este mișcat sunt în același timp un singur lucru. Căci, fie acesta se mișcă într-o parte sau este mișcat într-o altă parte, fie întregul mișcă și este mișcat, fie întregul se află la începutul mișcării ce are loc într-o parte, fie contrariul. Dar dacă, într-adevăr, doar o parte este cea care mișcă, și o alta este cea mișcată, [lucrul] acesta nu va fi în esență mișcat prin sine[2], din moment ce va fi alcătuit din părți care nu sunt mișcate prin sine: acesta va avea aparența unui mișcător prin sine, dar nu va fi așa în esență.

Dacă, totuși, întregul este cel care mișcă, iar cea care se mișcă este partea, sau contrariul acestui lucru, în fiecare va exista o parte ce, în unul și același subiect, mișcă și în același timp este mișcată[3]. Și aceasta este acea parte care este mișcată prin sine în sens primar. Dacă, totuși, unul și același lucru mișcă și este mișcat, acesta își va avea

---

[1] Prop. 15.
[2] Cf. Plotin, V.3.1.
[3] Căci dacă întregul este cel care mișcă, partea mișcată va fi în același timp mișcătoare (Taylor).

(ca mişcător prin sine) activitatea mişcării îndreptată spre sine. Dar a îndrepta activitatea spre ceva înseamnă a te îndrepta spre acel lucru. Prin urmare, orice lucru care se mişcă pe sine în mod primar este capabil să se întoarcă spre sine.

PROPOZIȚIA 18

Orice lucru care prin existența sa dăruieşte un caracter altora posedă în sine în mod primar acel caracter pe care îl comunică celor care îl primesc.

Căci dacă acesta dăruieşte doar prin existență, şi astfel împărtăşeşte din propria esență[1], atunci ceea ce împărtăşeşte este inferior esenței sale, iar ceea ce acesta este, este mai mare şi mai desăvârşit, din moment ce fiecare natură care este capabilă să producă este superioară lucrului produs de ea. Prin urmare, caracterul ce preexistă în dătătorul originar are o realitate mai înaltă decât caracterul dăruit: este ceea ce este caracterul dăruit, dar nu este identic cu el, căci unul există în mod primar, iar celălalt în mod secundar sau prin derivare. Căci este necesar ca fie amândouă [caracterele] să fie la fel, trebuind să existe o singură rațiune şi o singură definiție la amândouă, fie nu există nimic comun sau identic în ele, fie unul există în mod primar, iar celălalt în mod secundar. Dar dacă, totuşi, ar avea o singură definiție, unul nu va putea să fie cauză şi celălalt efect; unul nu va putea fi în sine şi celălalt în participant; unul nu va putea fi autorul şi celălalt subiectul unui proces. Iar dacă nu au nimic care să fie la fel, al doilea, neavând nimic în comun cu existența primului, nu ar putea să se ivească din existența aceluia. Prin urmare, reiese că un lucru primeşte împărtăşire de la un altul doar în virtutea existenței celuilalt, dătătorul posedă în mod primar caracterul pe care îl dăruieşte, pe când cel ce primeşte este în mod secundar ceea ce dătătorul este.

---

[1] Vezi Propoziția 7.

PROPOZIŢIA 19

Tot ceea ce este inerent în mod primar în orice clasă naturală de fiinţe este prezent deopotrivă în toate fiinţele din acea clasă, şi în virtutea definiţiei lor comune.

Căci dacă acesta nu ar fi prezent în toate în acelaşi mod, ci în unele ar fi prezent şi în altele nu, este evident că acesta nu ar fi în mod primar în acea clasă, ci în unele lucruri ar fi în mod primar, iar în altele în mod secundar, a căror participare la el este trecătoare. Căci un caracter ce aparţine la un moment dat unui subiect, iar în alt moment nu, nu îi aparţine în mod primar şi nici în virtutea naturii subiectului, ci este incidental şi soseşte dintr-un alt loc la lucrurile în care este inerent[1].

PROPOZIŢIA 20

Deasupra tuturor corpurilor se află esenţa sufletului, deasupra tuturor sufletelor principiul intelectual, iar deasupra tuturor substanţelor intelectuale se află Unu.

Căci fiecare corp este mişcat de un altul: mişcarea de sine este contrară naturii sale, ci prin prezenţa sufletului acesta este mişcat dinlăuntru şi datorită sufletului are viaţă. Atunci când sufletul este prezent, corpul este într-o privinţă oarecare mişcat prin sine, dar când sufletul este absent, acesta este mişcat din afară, arătând că trupul este mişcat în mod natural din afară, în timp ce mişcarea prin sine ţine de esenţa sufletului; căci cel în care

---

[1] Aici se stabileşte un al doilea principiu general ce ajută la determinarea rolului Sufletului: calitatea caracteristică din orice grad de realitate se deosebeşte prin prezenţa sa permanentă şi universală din acel grad. Proclos poate astfel în următoare propoziţie să deosebească Sufletul, care este capabil de gândire intuitivă dar o poate face doar în mod convulsiv, de Intelect, care are acest caracter în mod permanent şi universal. (Dodds)

sufletul este prezent e înzestrat cu un grad de mişcare prin sine. Iar ceea ce sufletul împărtăşeşte prin simpla sa existenţă trebuie să aparţină în mod primar sufletului într-o măsură mai mare. Prin urmare, sufletul se află deasupra corpurilor, ca fiind mişcat prin sine în esenţă, în timp ce acestea ajung să fie mişcate prin sine prin participare.

La rândul său, sufletul, fiind mişcat prin sine, ocupă un ordin inferior naturii nemişcate, care este nemişcată chiar şi în activitatea sa, căci, dintre toate naturile care sunt mişcate, are întâietate cel care se mişcă prin sine; iar din toţi mişcătorii, are întâietate nemişcatul. Dacă, prin urmare, sufletul mişcă alte lucruri mişcându-se prin sine, trebuie ca anterior acestuia să existe o cauză a mişcării care este nemişcată. Intelectul este o astfel de cauză nemişcată a mişcării, fiind veşnic activ şi fără schimbare. Căci sufletul, prin intelect, participă la gândirea perpetuă, tot aşa cum corpul, prin suflet, posedă puterea de a se mişca prin sine. Căci dacă gândirea perpetuă s-ar afla în mod primar în suflet, aceasta ar fi inerentă tuturor sufletelor, la fel ca şi mişcarea prin sine. Astfel, gândirea perpetuă nu aparţine în mod primar sufletului. Prin urmare, anterior sufletului trebuie să existe ceva care să fie intelectual în mod primar: astfel, intelectul este anterior sufletelor.

Dar, înaintea intelectului se află Unu. Căci intelectul, deşi este nemişcat, totuşi nu este o unitate; căci îşi serveşte ca obiect al cunoaşterii pentru sine însuşi şi este obiectul propriei sale activităţi. În plus, în timp ce toate lucrurile, indiferent de nivel, participă la unitate, nu toate participă şi la intelect. Căci a participa la intelect înseamnă a participa la cunoaştere, căci cunoaşterea intuitivă este începutul şi prima cauză a întregii cunoaşteri. Prin urmare, Unu este deasupra intelectului.

În schimb, deasupra Unului nu există un alt principiu; căci unitatea este identică cu Binele, şi prin urmare este principiul tuturor lucrurilor, aşa cum s-a demonstrat (prop. 12).

Intelectul nu este Cauza Primă

PROPOZIȚIA 21

Orice ordin, începând de la monadă, purcede spre o pluralitate coordonată cu acea monadă, iar pluralitatea fiecărui ordin trebuie să trimită înapoi la o singură monadă.

Căci monada, având statutul unui principiu, generează pluralitatea proprie ei. Din acest motiv, aceasta alcătuieşte o serie sau un ordin unic, prin faptul că întreaga serie derivă din monadă declinul său în pluralitate; căci dacă monada ar rămâne neproductivă în ea însăşi, nu ar mai putea exista niciun ordin sau serie.

Dar, în sens invers, pluralitatea poate fi trimisă înapoi la o cauză comună unică a tuturor termenilor coordonați. Căci elementul care este identic în fiecare membru al pluralității nu a purces din niciunul dintre aceşti membri. Cel care purcede dintr-unul din mulțime, nu este comun tuturor, ci este particular individualității unice a aceluia. Astfel, din moment ce în fiecare ordin există un oarecare element comun, o continuitate şi o identitate în virtutea cărora se spune că unele lucruri sunt co-ordonate şi altele nu sunt, este evident că elementul identic este derivat de întregul ordin de la un principiu unic[1]. Prin urmare, în fiecare ordin sau lanț cauzal există o monadă unică anterioară pluralității care determină pentru membrii ordinului relația unică avută între unul şi celălalt, ca şi cea avută cu întregul.

Este adevărat că printre membrii aceleiaşi serii unul poate fi cauza celuilalt; dar cel care este cauză a seriei ca unitate trebuie să fie anterior tuturor celor din seria aceea. Şi în măsura în care aceştia sunt co-ordonați, trebuie ca toți să fie generați din acesta, nu fiecare în individualitatea sa, ci aparținând unei serii particulare.

---

[1] Vezi notele suplimentare.

Corolar. Din aceste lucruri reiese că atât unitatea, cât şi pluralitatea coexistă la nivelul corpurilor naturale după felul cum Natura unică[1] conţine mai multe naturi ce depind de ea, şi, invers, acestea purced din Natura unică – cea a întregului; că ordinul sufletelor, avându-şi originea în unicul Suflet prim, coboară într-o pluralitate de suflete şi readuce pluralitatea la unu; că esenţei intelectuale îi aparţine o monadă intelectuală şi o pluralitate de intelecte ce purced dintr-un singur intelect şi care se întorc spre el; că pentru Unu, care este anterior tuturor lucrurilor, există pluralitatea de henade, iar pentru henade năzuinţa ascendentă către Unu. Astfel, după Unu primar sunt henadele[2]; după Intelectul prim sunt intelectele; după Sufletul prim sunt sufletele; iar după Natura universală sunt naturile[3].

---

[1] Aici natura are aceeaşi funcţie ca şi la Plotin (de ex. *En.* IV.4.11), ca un fel de a patra ipostază ce stăpâneşte tărâmul fiinţelor lipsite de raţiune – n.t.

[2] Acest lucru ne va fi clar dacă socotim că Unul sau Principiul prim al tuturor lucrurilor trebuie să producă ceea ce purcede prima dată din el prin unire. Şi din moment ce prima sa producere trebuie să fie cea mai asemănătoare cu el şi, în acelaşi timp, să fie pluralitate – altfel cum s-ar putea diferenţia de Unu? –, este necesar ca această procesie să nu fie altceva decât henade desăvârşite prin sine. Ca o consecinţă a acestei doctrine, aşa cum bine observă Proclos (*Theol. Plat.* p. 123), există un Zeu şi o mulţime de zei; o Henadă [Unitate] şi o mulţime de henade anterioare fiinţelor; şi, în sfârşit, o Bunătate şi o mulţime de bunătăţi, după Binele prim. Tot aşa, rezultă că Principiul prim al tuturor lucrurilor este Unul supra-esenţial, şi că după acest Unu există o multitudine de henade supra-esenţiale. Şi am putea considera fiecare henadă a fiinţelor ca fiind floarea unei anumite fiinţe; şi ca fiind culmea şi centrul în jurul căruia există fiecare fiinţă. (Taylor)

[3] Ultima propoziţie ne-a oferit stratificarea împătrită a realităţii, formula generală ce guvernează structura fiecărui strat. Această formulă se bazează pe concepţia pitagoreică a seriei aritmetice. Fiecare membru al seriei evoluează din, sau este generat de către, membrii ce îl preced, iar seria ca întreg este generată de o unitate sau „monadă" care este primul număr al acesteia. Fie putem începe de la această monadă pentru a urmări apariţia seriei din ea (προποδισμός), fie urmărim seria în sens invers până când se sfârşeşte cu monada (ἀναποδισμός): în primul caz ne deplasăm de la cauză la efect, în ultimul de la efect la cauză. Proclos, ca de obicei, transferă relaţia de la nivelul gândirii

Orice lucru care există în mod primar şi principial în fiecare ordin este unul – nu este doi şi nici mai mult decât doi, ci este unic.

Căci, dacă ar fi posibil, să admitem două lucruri care să aibă o astfel de existență (existând aceeaşi imposibilitate şi dacă ar fi mai mult decât două); sau să admitem că ceea ce există în mod primar este o combinație din acestea amândouă. Dar dacă într-adevăr combinația este de acest fel, cel care este primar va fi iarăşi unul, iar nu doi. Şi dacă ar fi unul din cele două, nu vor fi amândouă primare. Şi nici dacă amândouă sunt pe acelaşi nivel, nu vor fi primare. Căci dacă fiecare ar fi primar şi totuşi s-ar deosebi unul de celălalt, de ce unul ar aparține aceluiaşi ordin cu celălalt? Căci cel care este primar este cel care nu este altceva decât ceea ce se spune că este; dar fiecare dintre acestea două, deosebindu-se între ele, sunt şi în acelaşi timp nu sunt ceea ce se spune că sunt. Dar dacă ele diferă, dar nu şi în privința calității lor primare – căci amândouă au această calitate comună ca efect primar – nu acela care există în mod primar va fi perechea, ci acela prin participarea la care amândouă sunt descrise ca existând în mod primar.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că ființa primă nu este decât una, şi că nu există două ființe prime, sau mai mult decât două; că intelectul prim este numai unul, şi că nu există două intelecte prime; şi că sufletul prim este unul. La fel şi cu fiecare dintre forme, cum ar fi frumosul prim şi egalul prim; tot aşa cum şi forma animalelor este una, ca şi forma omului. Căci la toate se aplică aceeaşi demonstrație[1].

---

la nivelul realității: προποδισμός este echivalat cu πρόοδος [procesie], ἀναποδισμός cu ἐπιστροφή. Dar sensul acestei „revărsări" şi „întoarceri" nu este explicat deplin până la prop. 25-39. (Dodds)

[1] Aceasta este o confirmare negativă a propoziției precedente, arătând că la orice nivel al realității nu poate exista o pluralitate de ἀρχαί independente. Astfel, structura fiecărui nivel de realitate îl oglindeşte

Despre neparticipat

PROPOZIȚIA 23

Tot ceea ce este neparticipat produce participatul din el însuşi, iar toate naturile participate sunt legate printr-o tensiune ascendentă de existențele neparticipate.

Căci neparticipatul, având statutul relativ al unei monade – prin faptul că este al lui însuşi şi nu al altuia şi prin faptul că transcende participanții – produce acele lucruri ce pot fi participate. Căci, fie este el însuşi neroditor, rămânând izolat şi neavând nimic demn de cinste, fie va împărtăşi din el însuşi ceva, de unde cel ce primeşte devine participant, pe când ceea ce este dat atinge existență substanțială ca termen participat.

În schimb, orice termen participat, devenind o proprietate a acelui particular de care este participat, este secundar față de ceea ce este prezent în mod egal în toate lucrurile şi care umple toate lucrurile din ființa sa. Ceea ce se află doar într-unul nu se află şi în alții; pe când ceea ce este prezent în mod asemănător în toate lucrurile, pentru a le ilumina pe toate, nu se află într-un singur lucru, ci este anterior tuturor lucrurilor. Căci, fie se află în toate lucrurile, fie doar într-unul, fie este anterior tuturor. Însă principiul care s-ar afla în toate lucrurile ar fi împărțit în toate şi ar avea iarăşi nevoie de un alt

---

pe cel al realității ca întreg. Să presupunem că două suflete „ar fi în mod primar ceea ce se spune că sunt", adică sunt ἀρχαί ale ordinului sufletelor. Dacă acestea sunt dependente reciproc (astfel încât nu alcătuiesc un ἀρχαί decât prin combinare) sau dacă unul depinde de celălalt, această afirmație se dovedeşte în mod evident a fi invalidă. Iar dacă sunt independente, acestea trebuie să se deosebească printr-o calitate alta decât calitatea ce o au în comun de a fi suflete (fără de care nu ar aparține aceluiaşi ordin): dar acest lucru înseamnă că fiecare posedă un caracter particular în plus față de cel generic, sau, în limbaj platonic, că „participă" la Suflet şi prin urmare nu poate fi un ἀρχή al Sufletului. Puterea argumentului depinde de noțiunea abstractă de gen ce exclude caracterele particulare.

principiu care să unească ceea ce este împărțit. Şi toate particularele nu vor mai participa la acelaşi principiu, ci unul va participa la unul şi altul la celălalt, prin divizarea unității sale. Dar dacă s-ar afla doar într-unul din toate lucrurile, acesta nu va mai fi comun tuturor, ci doar unui singur lucru. Astfel, dacă acesta este comun tuturor lucrurilor ce pot participa şi este identic pentru toate, trebuie să fie anterior tuturor: adică trebuie să fie neparticipat[1].

PROPOZIȚIA 24

Tot ceea ce participă este inferior celui participat, iar acesta din urmă celui neparticipat.

Căci participantul era nedesăvârşit înainte de participare, iar prin participare a fost făcut desăvârşit; astfel

---

[1] Neparticipatul reprezintă ceea ce nu este coexistent cu o natură subordonată. Astfel, intelectul neparticipat reprezintă intelectul care nu este coexistent cu sufletul, acesta fiind transcendent lui. Iar sufletul neparticipat este sufletul care nu este coexistent cu corpul. Şi tot aşa cu alte lucruri (Taylor).

Această propoziție a fost descrisă ca fiind „le théorème fondamental du traité, que l'on pourrait appeler théorème de la transcendence" (Bréhier, *Hist. de Philosophie*, I. 477). Este în acelaşi timp teorema imanenței. Aceasta încorporează în cea mai clară formă soluția neoplatonică a problemei ridicată prima oară de Platon în *Parmenide*, problema reconcilierii imanenței necesare a Formelor cu transcendența lor necesară. Dacă participația este reală, Forma trebuie să fie imanentă şi prin urmare divizată; dacă trebuie să existe participare la un singur principiu neîmpărțit, Forma trebuie să fie transcendentă, fără a fi participată direct. Proclos acceptă ambele necesități; el lărgeşte de asemenea (urmând întrebuințarea aristotelică a „Formei" şi „Materiei") sensul „participației" pentru a face din ea o formulă generală în relația dintre universalul superior (fie o Formă platonică, fie o Ipostază) şi particularul inferior (fie un individ material, fie unul spiritual). Cel care este participat direct este un universal imanent – un *ἔνυλον εἶδος*, un *ψυχὴ ἐν σώματι*, un *νοῦς ἐν ψυχῇ*, un *νοητὸν ἐν νῷ*, un *νοητὴ ἑνάς* (*in Parm.* 1069. 23 sqq.). Universalul transcendent (*ἐξῃρημένον*) trebuie să existe pentru a da unitate mulțimii de universalii imanente, şi trebuie să fie distinct de oricare dintre ele. Acesta este înrudit cu ele aşa cum este monada cu ceilalți membri ce țin de *σειρά*. (Dodds)

este în mod necesar secundar față de cel participat, în măsura în care este desăvârşit prin participare. Căci în măsura în care era nedesăvârşit acesta este inferior celui la care participă şi care îl face să devină desăvârşit.

Dar cel participat, fiind proprietatea unui particular şi nu al tuturor, acordă acestuia o substanță subordonată celei care este comună tuturor lucrurilor şi nu [doar] unuia singur: căci ultima este mult mai apropiată şi prima mult mai îndepărtată de cauza tuturor lucrurilor.

Prin urmare, neparticipatul precede lucrurile participate, iar acestea pe cele care participă. Căci, pentru a o spune pe scurt, neparticipatul este unitate anterioară mulțimii; participatul se află în mulțime şi este unu şi în acelaşi timp non-unu; în timp ce tot ceea ce participă este non-unu şi în acelaşi timp unu.

Despre ceea ce este desăvârşit

PROPOZIȚIA 25

Tot ceea ce şi-a atins desăvârşirea începe să genereze acele lucruri pe care poate să le producă, imitând la rândul său principiul unic al tuturor lucrurilor.

Căci aşa cum acel principiu, datorită propriei sale bunătăți, este constituit printr-un act unitar din toate ființele – căci Binele şi Unul sunt identice, iar acțiunea care este îndeplinită conform bunătății este identică cu acțiunea unitară –, tot astfel, principiile care sunt posterioare acestuia, datorită desăvârşirii lor, sunt îndemnate să genereze ființe inferioare propriei lor esențe: căci desăvârşirea este o funcție a Binelui, iar ceea ce este perfect, în măsura în care este perfect, imită Binele. Dar Binele cuprinde toate lucrurile. În consecință, cel desăvârşit produce prin natura sa în limitele puterii sale. Cel în mai mare măsură desăvârşit este cauza mai multor lucruri, în funcție de gradul desăvârşirii sale, căci cel ce este în mai

mare măsură desăvârşit participă într-un grad mai mare la Bine. Adică, este mult mai apropiat de Bine. Şi asta înseamnă că este mult mai înrudit cu cauza tuturor lucrurilor; adică este cauza unui număr mult mai mare de efecte. Cel care, totuşi, este mai puţin desăvârşit, în măsura în care este mai puţin desăvârşit, este cauză a mai puţine efecte; căci, fiind mult mai îndepărtat de cel care produce toate lucrurile, este alcătuit din mai puţine lucruri. Se întâmplă astfel fiindcă cel care aduce la fiinţă – sau rânduieşte sau desăvârşeşte, sau ţine laolaltă, sau dă viaţă, sau creează – toate lucrurile se înrudeşte cel mai mult cu cel care face toate acestea cu un număr mai mare de lucruri; pe când cel care face toate acestea cu un număr mai mic de lucruri este mult mai îndepărtat de el.

Corolar. Din aceste premise, este evident că cel care este cel mai îndepărtat de principiul prim al tuturor lucrurilor este neroditor şi nu este cauza nici unui lucru. Căci dacă ar fi generat vreun lucru şi ar fi avut ceva care să îi urmeze, este evident că nu ar fi cel mai îndepărtat, ci lucrul pe care îl produce va fi mult mai îndepărtat decât el, iar el va fi mai apropiat prin faptul că produce altceva, orice ar fi, astfel imitând cauza care este producătoare a tuturor lucrurilor[1].

---

[1] Aceasta este expresia formală a legii plotiniene a emanaţiei, care urmăreşte să explice existenţa unui univers aflat în afara Unului prin principiul conform căruia tot ceea ce este „desăvârşit" (adică a realizat toate potenţialităţile naturii sale) tinde să se reproducă pe sine (*En*. V.1.6.). Această lege se bazează în mod evident pe faptul reproducerii animalelor; panzoismul lui Plotin îi dă cu uşurinţă posibilitatea să o extindă până la ierarhia principiilor cosmice. Dar trebuie să observăm că (a) naşterea cosmică este eternă; şi (b) că în naşterea cosmică cel produs este întotdeauna inferior celui care produce deşi, aşa cum spune Nicolaus în comentariul său la propoziţia de faţă, oamenii au născut oameni, nu porci. Autoritatea acestei doctrine a fost găsită în explicaţia dată de Platon (*Tim*. 29 e) motivelor Creatorului: „El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, faţă de nimic". De aici s-a înţeles că „dăruirea" sau creaţia este o parte esenţială a Binelui.

PROPOZIȚIA 26

Orice cauză producătoare produce principiile ce îi urmează şi pe toate care vin după aceea, în timp ce în sine rămâne neclintită.

Căci dacă aceasta îl imită pe Unu, iar dacă Unu aduce la existență lucrurile posterioare lui fără mişcare, atunci orice cauză producătoare are o lege asemănătoare de producere. Însă Unu creează fără mişcare. Căci dacă ar face-o prin mişcare, mişcarea ar fi în el, iar dacă este mişcat, nu va mai fi unu şi astfel îşi va pierde unitatea; sau, altfel, dacă mişcarea îi urmează, această mişcare va deriva ea însăşi de la Unu, având loc fie o reducere la infinit, fie Unu va produce fără mişcare. Iar fiecare principiu ce produce va imita pe Unu, cauza producătoare a tuturor lucrurilor. Căci, pretutindeni, cel care nu este primar provine din cel care este primar; astfel încât, principiul care produce unele lucruri trebuie să provină din principiul care produce toate lucrurile. Prin urmare, orice cauză producătoare produce naturi care îi urmează, în timp ce în sine rămâne statornică.

Corolar. Rezultă că principiile producătoare nu suferă micşorare prin producerea existențelor secundare. Căci ceea ce este micşorat în orice privință nu poate rămâne aşa cum este.

PROPOZIȚIA 27

Orice cauză producătoare, datorită desăvârşirii şi abundenței sale de putere, este producătoare de naturi secundare.

Căci dacă aceasta nu a produs datorită desăvârşirii sale, ci printr-o imperfecțiune de putere, nu ar fi putut să-şi păstreze propria poziție nemişcată. Căci cel care dăruieşte ființă unui alt lucru prin imperfecțiune şi slăbiciune, aceluia îi împărtăşeşte substanță prin transformarea şi schimbarea propriei naturi. Dar fiecare lucru care

produce rămâne aşa cum este, iar cel care îi urmează purcede din el fără vreo schimbare în statornicia sa. Prin urmare, fiind deplin şi desăvârşit, acesta aduce la existenţă naturile secundare fără mişcare şi fără pierdere, el însuşi fiind ceea ce este, fără a se transforma în acestea şi fără a se micşora. Căci nu se produce o distribuire în părţi a cauzei producătoare, din moment ce lucrul acesta nu este propriu generării şi nici cauzelor generatoare. Şi nici o transformare nu este: cel ce produce nu este materia celui care purcede din el, căci acesta rămâne aşa cum este, iar ceea ce este produs este diferit de acesta. Astfel, cel ce generează rămâne neschimbat şi fără micşorare, înmulţindu-se în virtutea puterii sale generatoare şi dăruind din el însuşi substanţe secundare[1].

PROPOZIŢIA 28

Orice cauză producătoare aduce la existenţă lucruri asemănătoare cu ea însăşi înainte de cele neasemănătoare.

Căci întrucât cel ce produce este în mod necesar superior lucrului produs, aceştia nu pot fi niciodată

---

[1] Luat de unul singur, principiul emenaţiei tinde să epuizeze cauza prin risipirea acesteia în efecte şi astfel să o lipsească de realitatea sa substanţială: din acest motiv, mulţi scriitori (Zeller, H. F. Müller, Arnou) au refuzat să considere că sistemul neoplatonic este „emanaţionist", în ciuda apelului făcut de Plotin la imagini precum soarele şi razele sale, izvorul şi râul, rădăcina şi seva, pentru a exprima relaţia dintre Zeu şi lume. Totuşi, legea emanaţiei este îndreptăţită în neoplatonism de o altă lege, cea potrivit căreia atunci când dă naştere unui efect cauza nu se micşorează şi nu se schimbă. Această doctrină este anterioară lui Plotin. „Textul" platonic pe care Plotin (*En.* V.4.2) şi Proclos (*Theol. Plat.* XVIII. 283) se bazează este cel din *Timaios* 42 e. Dar pare să fie de fapt un produs ce ţine de stoa de mijloc, avându-şi originea în încercarea de a-i da lui Dumnezeu un loc real spre deosebire de cosmos. Cel mai vechi pasaj pe care l-am găsit se află în *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 7:27, „Ea [Înţelepciunea], chiar de este una, toate le poate, şi rămânând în ea însăşi, toate le înnoieşte". Este afirmată cu o claritate mai mare sau mai mică de Philon (*Leg. Alleg.* I. 5), Seneca (*ep.* 41. 5), M. Aurelius (VIII. 57; VII. 59); şi destul de explicit de Numenius (*ap.* Euseb. *Prep. Ev.* XI. 18). (Dodds)

identici fără calificare sau egali ca putere. Dar dacă aceştia nu sunt identici şi egali, ci diferiţi şi inegali, fie sunt întru totul separaţi unul de celălalt, fie sunt atât uniţi cât şi separaţi.

Dacă, totuşi, sunt întru totul separaţi, nu se vor afla în acord unul cu celălalt, şi nu va exista nicio simpatie între cauză şi efect. Prin urmare, unul nu va participa la celălalt din moment ce sunt cu totul diferiţi: căci cel care este participat dă participantului său comuniune cu cel pe care-l participă. Dar este necesar ca efectul să participe la cauză, în măsura în care acesta îşi capătă fiinţa de la ultima.

Să presupunem că cel care este produs se deosebeşte într-o anumită privinţă de cauza sa producătoare, iar într-o alta fiind unit cu ea. Dacă ar fi afectat în egală măsură de diferenţiere, cât şi de unire, acesta va participa şi nu va participa în egală măsură, astfel încât, în acelaşi fel, va avea şi nu va căpăta fiinţă de la cauza sa. Iar dacă ar fi în mai mare măsură separat decât unit, lucrul generat va fi mult mai străin decât înrudit cu cel de care este generat, va fi mult mai neadaptat decât adaptat la acesta, iar capacitatea sa pentru simpatie va fi mai mică decât incapacitatea ce o are. Dacă, prin urmare, lucrurile care purced din cauze sunt înrudite cu acestea potrivit propriei lor fiinţe, în măsura în care depind prin natura lor de ele şi doresc să se unească cu ele – căci acestea doresc Binele şi îşi realizează dorinţa lor prin intermediul cauzei lor –, este limpede că lucrurile produse sunt înrudite într-un grad mai mare cu cauzele lor producătoare decât sunt separate. Dar lucrurile care sunt unite cu, mai mult decât sunt separate de, acele principii cu care sunt cel mai strâns unite sunt în mai mare măsură asemănătoare cu acestea decât sunt neasemănătoare. Prin urmare, orice cauză producătoare aduce la existenţă lucruri asemănătoare înainte de cele neasemănătoare[1].

---

[1] Legilor emanaţiei şi împărtăşirii fără micşorare, Proclos le adaugă aici un al treilea principiu ce guvernează procesia, cel al continuităţii.

PROPOZIȚIA 29

Întreaga procesie este realizată printr-o asemănare a naturilor secundare cu cele primare.

Căci dacă cel care produce aduce la existență lucruri asemănătoare înaintea celor neasemănătoare, asemănarea este cea care generează produsul din cel ce produce. Căci lucrurile asemănătoare sunt făcute asemănătoare prin asemănare, iar nu prin neasemănare. În consecință, procesia – din moment ce, în declinul său, păstrează o identitate între cel generat şi cel care generează, şi manifestă prin derivare în cel ce urmează acel caracter pe care celălalt îl are în mod primar – datorează asemănării existența sa substanțială.

PROPOZIȚIA 30

Tot ceea ce este produs nemijlocit de orice principiu, rămâne în cauza sa producătoare şi deopotrivă purcede din ea.

Căci dacă în orice procesie primii termeni rămân statornici şi dacă procesia este realizată prin intermediul asemănării, termenii asemănători ajungând la existență înaintea celor neasemănători, atunci cel care este produs va rămâne într-o anumită privință în cauza sa producătoare. Căci cel care a purces în întregime nu va avea nicio identitate cu cel care a rămas, ci va fi cu totul separat de cel dinaintea sa. Dar dacă are ceva în comun şi este unit cu cauza sa, acesta trebuie să rămână în ultima aşa cum am văzut că ultima rămâne în sine însăşi. Dacă, totuşi, doar rămâne, fără purcedere, nu se va mai deosebi de

Aşa cum în universul fizic nu există niciun vid, tot aşa nici în cel spiritual nu există. În schimb, ființele spirituale nu sunt separate de intervale spațiale, ci de intervale calitative (*En.* VI.9.8). Continuitatea spirituală presupune faptul că intervalul calitativ dintre orice termen al procesiei şi cel imediat următor lui reprezintă diferența minimă compatibilă cu caracterul distinctiv; astfel nu există nicio lipsă în desfăşurarea divină.

cauza sa, şi nu va mai fi un lucru nou care s-a ivit în timp ce cauza rămâne. Căci dacă este un lucru nou, acesta este separat şi despărţit de cauza sa; dacă este separat, iar cauza rămâne neclintită, ca să se poată petrece acest lucru, acesta trebuie să fi plecat din cauză. Prin urmare, în măsura în care cel ce este produs are ceva asemănător cu cauza producătoare, cel produs rămâne în ea; dar în măsura în care acesta este diferit, purcede din ea. Fiind, totuşi, asemănător cu ea, acesta este deopotrivă identic cu ea şi într-o anumită privinţă diferit de ea. În consecinţă, acesta rămâne şi pleacă deopotrivă, iar cele două relaţii sunt inseparabile[1].

PROPOZIŢIA 31

Tot ceea ce purcede din orice principiu se întoarce în esenţa sa spre cel din care purcede.

Căci dacă purcede, dar nu se întoarce la cauza procesiei sale, acesta nu îşi doreşte cauza, din moment ce tot ceea ce doreşte se îndreaptă către obiectul dorinţei sale. Dar toate lucrurile doresc Binele şi fiecare îl atinge prin mijlocirea cauzei sale imediate. Prin urmare, orice lucru îşi doreşte şi propria sa cauză. Acesta îşi atinge propria bunăstare prin cel care îi dă fiinţă; sursa bunăstării sale

[1] Acest paradox este consecinţa necesară a încercării teoriei neoplatonice a cauzalităţii de a reconcilia transcendenţa cu imanenţa. Dacă procesia este atemporală şi dacă conversia poate avea loc, inferiorul nu poate fi niciodată rupt de superior; dar dacă individualitatea este reală şi dacă superiorul nu trebuie să fie contaminat cu pluralitate, inferiorul trebuie să fie actualizat ca fiinţă separată, nu pur şi simplu ca o parte a superiorului; cf. *En.* V.2.2: „Toate aceste realităţi sunt şi nu sunt principiul lor: ele sunt principiul, fiindcă provin din el, dar nu sunt principiul, fiindcă el le-a născut rămânând în sine". Astfel, se spune că fiecare ipostază se află „în" cea situată imediat deasupra ei, deşi nu este o parte a ipostazei superioare: „sufletul este în intelect, iar corpul în suflet, pe când intelectul este în altceva. Şi nu există ceva diferit de acesta, în care el însuşi să fie; deci el nu este în ceva" (*En.* V.5.9). (Dodds)

este obiectul principal al dorinței sale; iar obiectul principal al dorinței sale este cel spre care se întoarce.

PROPOZIȚIA 32

Orice conversie este îndeplinită printr-o asemănare a termenilor ce se întorc cu țelul conversiei.

Căci cel care se întoarce caută să fie unit în orice parte cu orice parte a cauzei sale şi doreşte să aibă comuniune şi legătură strânsă cu aceasta. Dar toate lucrurile sunt strânse laolaltă prin asemănare, tot aşa cum prin neasemănare sunt separate şi despărțite. Prin urmare, dacă conversia este o comuniune şi o unire, iar toate comuniunile şi toate unirile se petrec prin asemănare, rezultă că orice conversie trebuie îndeplinită prin asemănare.

PROPOZIȚIA 33

Tot ceea ce purcede din orice principiu şi se întoarce spre el are o activitate circulară.

Căci dacă se întoarce la acel principiu de la care purcede, acesta uneşte sfârşitul său cu începutul, şi mişcarea este una şi continuă – începând de la nemişcat şi întorcându-se din nou la acesta. Astfel, toate lucrurile purced în cerc de la cauzele lor şi din nou la cauzele lor: dar există cercuri mai mici sau mai mari, prin faptul că unele se întorc spre naturile imediat anterioare lor, iar altele spre cauzele superioare, chiar şi până la începutul tuturor lucrurilor. Căci din început se trag toate lucrurile şi toate se întorc la el[1].

---

[1] Pentru a înțelege această Propoziție, trebuie să observe că ipoteza cere ca atât procesia cât şi conversia să existe laolaltă. Şi această ipoteză nu poate fi decât adevărată: căci dacă efectele nu s-ar întoarce neîncetat la cauzele lor, acestea nu ar putea exista, din moment ce depind de ele pentru existența lor, lucru ce nu poate fi obținut decât prin conversie (Taylor).

PROPOZIȚIA 34

Orice lucru a cărui natură este aceea de a se întoarce, se întoarce la cel de la care şi-a derivat procesia şi propria sa substanță.

Căci dacă se întoarce după natură, acesta are o dorință esențială pentru cel spre care se întoarce. Dacă acesta este cazul, întreaga sa ființă depinde de principiul spre care se întoarce în esență şi cu care se aseamănă în esență: prin urmare, se află într-o consonanță naturală cu acest principiu, din moment ce este înrudit cu el în esență. Dacă este aşa, fie ființa celor doi este aceeaşi, fie unul provine din celălalt, fie amândoi au primit caracterul lor asemănător de la un altul. Dar dacă ar fi identici, cum poate unul să se întoarcă spre celălalt? Şi dacă amândoi provin dintr-o singură sursă, sursa aceea trebuie să fie țelul conversiei naturale pentru amândoi. Prin urmare, rezultă că unul îşi ia ființă de la celălalt. Iar dacă este aşa, procesia va porni de la cel spre care are loc conversia după natură.

Corolar. Prin urmare, din aceste lucruri reiese că, aşa cum intelectul este un obiect al dorinței tuturor lucrurilor, tot astfel, toate lucrurile purced din intelect, iar întregul univers, deşi este etern, îşi ia ființa din intelect. Eternitatea universului nu neagă faptul că acesta purcede din intelect; în timp ce îşi păstrează totdeauna propriul ordin, totuşi este întors spre intelect. Acesta purcede totdeauna, este etern în ființa sa, se află în eternă conversie şi este neclintit în propriul său ordin[1].

---

[1] Aceasta este inversul prop. 31. În corolar, Proclos consideră că rolul creatorului este o consecință necesară a identificării νοῦς-ului aristotelic cu demiurgul platonic. Dar Proclos este atent să arate că „procesia (creația)” lumii, ca şi „conversia” lumii către sursa sa, este eternă, şi prin urmare concordantă cu durata infinită a acestui ordin în timp: cf. *En.* III.2.1, „intelectul este anterior [universului], însă nu anterior în timp, ci în sensul că universul provine din intelect, iar acesta este anterior prin natură şi îi este cauză . . . Datorită lui, el este şi subzistă veşnic”.

PROPOZIȚIA 35

Orice efect rămâne în cauza sa, purcede din ea și se întoarce la ea.

Căci dacă doar ar rămâne, nu ar fi cu nimic diferit de cauza sa, din moment ce nu ar fi separat și deosebit de aceasta. Căci procesia este însoțită de separare. Dacă doar ar purcede, nu ar fi unit și ar fi lipsit de simpatie cu cauza sa, neavând nicio legătură cu aceasta. Și dacă doar s-ar întoarce, cum ar putea cel care nu își are ființa de la cauză să se întoarcă la ceea ce este străin de natura sa? Dar dacă ar rămâne și ar purcede, dar nu s-ar întoarce, cum se întâmplă că fiecare lucru are o dorință naturală pentru bună-starea sa și pentru bine, ca și un imbold către cauza sa generatoare? Dacă ar purcede și s-ar întoarce, dar nu ar rămâne, cum se întâmplă că, fiind separat de cauza sa, acesta se străduiește să se unească cu ea, deși înainte de separare nu a existat nicio unire (din moment ce, dacă ar fi fost unit cu cauza sa, ar fi rămas în ea)? Dar dacă ar rămâne și s-ar întoarce, dar nu ar purcede, cum ar putea exista o conversie fără distincție, din moment ce orice conversie pare să fie o preschimbare a unui principiu în ceva de care ființa sa îl desparte?

Prin urmare, trebuie ca efectul fie doar să rămână, fie doar să se întoarcă, fie doar să purceadă; fie să combine termenii extremi, fie să combine termenul mediu cu unul din cei doi [termeni extremi], fie să-i combine pe toți trei. Astfel, rezultă că orice efect trebuie să rămână în cauza sa, să purceadă din ea și să se întoarcă spre ea[1].

---

[1] Întoarcerea sau conversia (ἐπιστροφή) este o îndreptare a modului de viață. Așa cum toate lucrurile pornesc din Unu, tot astfel toate tânjesc după Principiul lor și se întorc la el pe măsura puterii lor. Există trei forme primare de întoarcere: prin esență, prin viață și prin cunoaștere. Și în fiecare Principiu există imanență, procesie și conversie (μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή). Această ultimă triadă a avut o istorie considerabilă. Dionisie Areopagitul o folosește cu referire la iubirea divină (*Div. Nom.* 4. 14); Psellus cu referire la Trinitatea creștină (*C.M.A.G.* VI. 165. 36 sqq.); mai apare și la Eriugena cu referire la Dumnezeu (*de. div. Nat.* 152 a). (Dodds)

PROPOZIȚIA 36

Dintre toate lucrurile care sunt înmulțite prin procesie, primele sunt mult mai apropiate de perfecțiune față de cele care le sunt secundare, cele secundare față de cele posterioare lor, şi în acelaşi fel de-a lungul întregii serii.

Căci dacă procesia separă lucrurile produse de cauzele lor, şi există un declin al lucrurilor secundare față de cele primare, atunci cele dintâi naturi care apar în purcedere sunt în mai mare măsură unite cu cauzele lor, din moment ce acestea se ivesc direct din ele. Dar naturile secundare sunt mult mai îndepărtate de cauzele lor, şi tot aşa de-a lungul seriei. Totuşi, lucrurile care sunt mai apropiate şi sunt mai înrudite cu cauzele lor sunt în mai mare măsură desăvârşite, deoarece cauzele sunt în mai mare măsură desăvârşite decât lucrurile cauzate. Iar lucrurile care sunt mult mai îndepărtate sunt în mai mică măsură perfecte pe măsură ce îşi pierd asemănarea cu cauza lor.

PROPOZIȚIA 37

Dintre toate lucrurile care sunt generate prin conversie, primele sunt în mai mică măsură perfecte decât cele secunde, iar cele secunde decât cele care urmează; iar ultimele sunt cele mai desăvârşite.

Căci dacă conversia se petrece în cerc, iar țelul conversiei este sursa procesiei, iar dacă procesia se petrece de la termenul cel mai desăvârşit, conversia este îndreptată către termenul cel mai desăvârşit. Iar dacă ultimul termen al procesiei este primul termen al conversiei, iar termenul cel mai puțin desăvârşit al procesiei este ultimul, atunci conversia va începe de la termenul cel mai puțin desăvârşit[1]. Astfel, potrivit conversiei, termenul cel

[1] Procesia este o trecere de la ceea ce este mai bun la ceea ce este mai rău, cf. *En.* V.8.1; conversia, o trecere de la ceea ce este mai rău la ceea ce este mai bun, cf. *En.* VI.9.9.

mai puţin desăvârşit este primul, iar termenul cu o mai mare desăvârşire este ultimul.

PROPOZIŢIA 38

Tot ceea ce purcede din mai multe cauze trece tot prin atâtea, atât în conversia, cât şi în procesia sa[1].

Din moment ce atât procesia, cât şi conversia sunt realizate prin asemănare, cel ce purcede imediat din orice principiu se întoarce imediat la acesta. Căci asemănarea este aici fără un intermediar. Dar cel ce are nevoie de mijlocire în procesia sa, are nevoie de asemenea şi pentru conversie. Căci amândouă momentele trebuie să fie raportate la acelaşi termen. Astfel, conversia va fi îndreptată întâi către intermediar, şi apoi către cel care este superior intermediarului. Prin urmare, bunăstarea fiecărui lucru este derivată prin tot atâtea cauze ca şi fiinţa sa, şi invers.

PROPOZIŢIA 39

Tot ceea ce există se întoarce, fie doar în ceea ce priveşte existenţa sa, fie în ceea ce priveşte viaţa sa, fie prin cunoaştere.

Căci, fie are de la cauza sa doar esenţă, fie viaţă împreună cu existenţă, fie primeşte de acolo o putere de

---

[1] „Momentele principale din procesul dialectic prin care, conform lui Proclos, s-a realizat formarea lumii, reprezintă ieşirea unui lucru din cauza sa şi întoarcerea acestuia la aceeaşi cauză. Ceea ce este generat este în acelaşi timp asemănător şi neasemănător cu cauza sa: în virtutea asemănării sale, este conţinut şi rămâne în cauza sa; în virtutea neasemănării sale, este separat de aceasta; lucrul trebuie să se întoarcă la cauza sa devenind asemenea ei, iar în această întoarcere sunt presupuse aceleaşi stadii ca şi în mişcarea de înaintare sau de ieşire anterioară. Întreaga realitate este supusă acestei legi a dezvoltării triadice. Dar, cu cât procesul este repetat mai des, cu atât este mai mică perfecţiunea acestuia. Cel care este primul este cel mai înalt, ultimul având gradul sau valoarea cea mai de jos. Dezvoltarea este una descendentă, putând fi simbolizată de cursul descendent al unei linii în spirală" (Ueberweg).

cunoaştere. Prin urmare, în măsura în care are doar existență, face o conversie existențială; în măsura în care trăieşte, una vitală; iar în măsura în care cunoaşte, o conversie cognitivă. Căci aşa cum a purces, tot aşa se şi întoarce, iar proporția conversiei sale este determinată de proporția procesiei sale. Prin urmare, pentru unele lucruri dorința de întoarcere ține doar de existență, adică de înclinația de a participa la cauzele lor; iar altele au o dorință vitală, fiind o mişcare către naturile superioare; iar altele au o dorință cognitivă, fiind o înțelegere conştientă a bunătății cauzelor lor[1].

PROPOZIȚIA 40

Tot ceea ce purcede dintr-o altă cauză este subordonat principiilor care îşi iau substanță din ele însele şi au o esență constituită prin sine.

Căci dacă tot ceea ce este suficient prin sine, fie în esența sau în activitatea sa, este superior celui care depinde de o altă cauză; şi dacă cel care se produce pe sine, având puterea de a-şi da propria ființă, este suficient prin sine în ceea ce priveşte esența sa, pe când cel care este doar produs în întregime de un altul nu este suficient prin sine; iar dacă cel ce este suficient prin sine este mult mai apropiat de Bine; iar dacă lucrurile care sunt mult mai apropiate şi mai asemănătoare cu cauzele lor sunt generate de cauză înaintea celor neasemănătoare – atunci naturile care sunt produse prin ele însele şi constituite prin sine sunt mult mai vechi decât cele care îşi iau ființa numai dintr-o altă cauză.

Căci, fie nu va fi nimic constituit prin sine, fie Binele este un lucru de acest fel, fie principiile care se ivesc pri-

---

[1] Cele trei grade de conversie descrise aici corespund corpului (σῶμα), vieții (ζῷον) şi respectiv sufletului (ψυχή) în lumea sensibilă; şi Ființei (ὄν), Vieții (ζωή) şi Intelectului (νοῦς) din cea inteligibilă. Cele trei tipuri de conversie reapar la Damascios (I. 173 sqq) şi la Dionisie (*Div. Nom.* 4. 4.), care totuşi intercalează o conversie „perceptuală" între cea vitală şi cea cognitivă.

mele din Bine. Dar dacă nu există nimic constituit prin sine, nu va exista în niciun lucru o suficiență prin sine adevărată: nici în Bine, care este superior suficienței prin sine, din moment ce nu posedă Binele, ci este Unu şi Bine absolut; şi nici în lucrurile posterioare Binelui, din moment ce fiecare va depinde de celălalt, fără să aparţină lui însuşi, ci aceluia care îi este anterior. Iar dacă Binele este constituit prin sine, producându-se pe sine, îşi va pierde unitatea în măsura în care cel care purcede din Unu este non-unu – căci dacă ar fi constituit prin sine ar fi purces din el însuşi –, în consecință, Unu va fi unu şi în acelaşi timp non-unu. Prin urmare, este necesar ca cel ce este constituit prin sine să fie posterior Principiului Prim. Şi este un lucru evident că acesta va fi anterior lucrurilor care purced în întregime dintr-o altă cauză, căci este în mai mare măsură autonom decât acestea şi este mult mai apropiat de Bine, aşa cum s-a demonstrat.

PROPOZIŢIA 41

Orice lucru care se află într-un altul este produs în întregime de un altul; dar orice lucru care există în sine este constituit prin sine.

Căci cel ce se află într-un altul şi necesită un substrat nu se poate naşte pe sine. Căci cel care este capabil să se nască pe sine nu are nevoie de o altă temelie, deoarece este conţinut de el însuşi şi este păstrat în sine însuşi fără substrat[1]. Dar cel care poate rămâne statornicit în sine se poate produce pe sine însuşi, din moment ce purcede de la sine către sine: are puterea de a se conţine pe sine şi se află în sine în mod ne-spațial aşa cum lucrul cauzat este

[1] Cum este cazul sufletului care poate exista fără corp şi al intelectului care poate exista fără suflet. Un astfel de principiu este propriul său substrat în măsura în care este propria sa cauză: cf. Plotin (*En.* V.8.4), „Niciunul nu înaintează pe un teren străin, ci fiecare este situat în ceea ce el însuşi este . . . căci substratul său este intelect, şi el însuşi este intelect".

în cauza sa. Căci acesta nu este în sine ca într-un loc sau ca într-un substrat, din moment ce spațiul și substratul sunt diferite de conținutul lor. Dar cel care se află în sine este același cu cel în care este inerent. Prin urmare, acesta există în sine prin faptul că este constituit prin sine și prin faptul că cel ce urmează există în cauză.

PROPOZIȚIA 42

Tot ceea ce este constituit prin sine este capabil să se întoarcă spre sine.

Căci dacă acesta purcede din sine, se va întoarce de asemenea la sine. Căci sursa procesiei oricărui termen este țelul conversiei ce îi corespunde. Căci dacă acesta numai ar purcede din sine și nu s-ar întoarce spre sine, nu ar dori niciodată binele propriu lui, un bine pe care și-l poate dărui lui însuși. Căci orice cauză poate dărui celui care purcede din ea atât esență, cât și bunăstarea ce aparține acelei esențe. Astfel, cel care este constituit prin sine își va împărtăși [bunăstare] lui însuși, și acesta este binele propriu celui care este constituit prin sine. Acest bine nu va fi obiectul dorinței celui care nu se întoarce spre sine. Nedorindu-și acest bine, nu îl va atinge, iar neatingându-l, va fi incomplet și nu va fi suficient prin sine. Dacă, totuși, suficiența prin sine și completitudinea aparțin vreunui lucru, ar trebui să aparțină aceluia care este constituit prin sine. Prin urmare, acesta trebuie să atingă binele său propriu și trebuie să se întoarcă spre sine.

PROPOZIȚIA 43

Orice lucru care este capabil să se întoarcă spre sine este constituit prin sine.

Căci dacă se întoarce spre sine după natură, și ajunge să fie desăvârșit prin conversia către sine, acesta trebuie să-și capete esența din sine. Căci țelul conversiei după natură al oricărui termen este sursa din care purcede esența sa. Dacă, prin urmare, acesta este sursa propriei

sale bunăstări, va fi cu siguranță și sursa propriei sale ființe și va fi răspunzător de propria sa ipostază sau natură. Astfel, cel ce este capabil să se întoarcă spre sine este constituit prin sine.

PROPOZIȚIA 44

Tot ceea ce este capabil să se întoarcă spre sine în activitatea sa, este în egală măsură capabil să se întoarcă spre sine prin esență.

Căci dacă este capabil să se întoarcă spre sine prin activitatea sa dar nu și prin esența sa, va fi mult mai bun în activitate decât în esență, prima fiind capabilă de întoarcere, iar cealaltă nu. Căci cel care își aparține sieși este superior celui care aparține altuia în întregime. Și cel care are puterea de a se păstra pe sine este în mai mare măsură desăvârșit decât cel care este păstrat în întregime de un altul. Dacă, prin urmare, acesta este capabil de conversie către sine prin activitatea ce izvorăște din esența sa, esența sa este de asemenea capabilă de conversie, astfel încât acesta nu va avea o activitate îndreptată spre sine, ci aparține și lui însuși, și este conținut și desăvârșit de el însuși.

PROPOZIȚIA 45

Tot ceea ce este constituit prin sine este nenăscut.

Căci dacă ar fi născut, în măsura în care este născut, acesta va fi incomplet sau nedesăvârșit în sine, și va avea nevoie de operația desăvârșitoare a altuia, pe când, în măsura în care este produs prin sine, acesta este desăvârșit și suficient prin sine. Căci orice lucru generat este desăvârșit de un altul, ce aduce la ființă ceea ce încă nu este. Căci ajungerea la ființă sau generarea este un proces ce conduce de la nedesăvârșire la desăvârșirea contrară. Dar tot ceea ce se produce pe sine este întotdeauna desăvârșit, fiind întotdeauna unit cu (sau mai degrabă aflându-se în) cauza sa, care este principiul ce îi desăvârșește esența sa.

PROPOZIȚIA 46

Tot ceea ce este constituit prin sine este nepieritor.

Căci dacă ar fi destinat să piară, se va îndepărta de el însuşi şi va fi separat de el însuşi. Dar acest lucru este cu neputință. Căci, din moment ce este unul, acesta este în acelaşi timp cauză şi lucrul cauzat. Dar orice lucru care piere, piere fiindcă este separat de cauza sa. Căci, atât timp cât se află în legătură cu principiul ce îl conține şi îl păstrează, acesta este ținut laolaltă şi păstrat. Dar cel care este constituit prin sine nu îşi părăseşte niciodată cauza deoarece nu se părăseşte niciodată pe sine, căci acesta este propria sa cauză. Prin urmare, tot ceea ce este persistent prin sine este nepieritor.

PROPOZIȚIA 47

Tot ceea ce este constituit prin sine este lipsit de părți şi simplu.

Căci dacă acesta, fiind constituit prin sine, va avea totuşi părți, se va constitui pe sine ca principiu divizibil, şi se va întoarce spre el însuşi în întregime, astfel încât fiecare parte va fi în toate celelalte[1]. Totuşi, acest lucru este cu neputință. Prin urmare, cel care este constituit prin sine este lipsit de părți.

Şi este simplu. Căci, dacă ar fi compus, o parte din acesta va fi mai rea iar o alta mai bună, iar cea bună va proveni din cea rea, iar cea rea din cea bună, din moment ce acesta purcede din el însuşi ca un întreg dintr-un întreg[2]. De aceea, acesta nu va fi suficient prin sine, fiindcă va avea nevoie de propriile sale elemente din care este

---

[1] Acest lucru este absurd, căci, în ceea ce priveşte părțile sale, fiecare natură care se divide trebuie să se preschimbe în ceva diferit de ea însăşi. Tot aşa, din moment ce o natură constituită prin sine se află în sine, dacă o asemenea natură ar fi divizibilă, un întreg divizibil se va afla în altul, ce nu diferă de el însuşi (Taylor).

[2] Căci fiecare lucru compus este constituit din materie şi formă; dintre care prima este inferioară iar ultima superioară (Taylor).

compus. Prin urmare, tot ceea ce este constituit prin sine este simplu.

Despre ceea ce este perpetuu, arătându-se că lumea este perpetuă[1]

PROPOZIŢIA 48

Tot ceea ce nu este perpetuu, fie este compus, fie persistă într-un altul.

Căci acesta fie se descompune în elementele din care este compus – iar dacă este aşa, acesta este în mod necesar compus din acele elemente –, fie are nevoie de un substrat şi, părăsindu-şi cauza, va trece în nonexistenţă. Însă, dacă este simplu şi există în sine însuşi, nu se va descompune şi nici nu se va risipi.

---

[1] „Aceasta participă de asemenea la eternitatea Intelectului, ca o imagine ce vine de acolo; altfel, inteligibilul uneori va avea imagine şi alteori nu. Dar aceasta nu este o imagine formată prin artă. Tot ceea ce este imagine prin natura sa există câtă vreme modelul său persistă. Din acest motiv, nu au dreptate cei care îşi închipuie că lumea sensibilă va pieri cât timp lumea inteligibilă dăinuie, şi care consideră că ultima a fost produsă ca rezultat al deliberării Creatorului. Căci, indiferent care este modalitatea unei astfel de creaţii, aceştia nu vor înţelege şi nici nu ştiu că, atât timp cât acea lume inteligibilă luminează, această lume a noastră nu se va nărui; dar din moment ce aceea *este*, şi aceasta există. Însă lumea inteligibilă a fost şi va fi eternă. Suntem obligaţi să folosim aceste cuvinte din dorinţa de a o exprima". Adică expresii precum „a fost" şi „va fi" nu pot fi aplicate cum se cuvine la ceea ce este etern – Plotin, *En.* V.8.12. Vezi mai departe, despre perpetuitatea lumii, Plotin, *En.* II.1, *Despre cer* şi *En.* III.7, *Despre eternitate şi timp*; Proclos, *Theol. Plat.* III.16 şi Stobaeus in Ecol. I. 22. T*o ἀίδιον*, „ceea ce este perpetuu", este ceea ce există întotdeauna, dar care este legat de cele trei părţi ale timpului, trecutul, prezentul şi viitorul. Prin urmare, făuritorul lumii este etern, iar lumea este perpetuă. T*o αἰώνιον*, „ceea ce este etern", reprezintă ceea ce are o existenţă neîncetată, fără vreo legătură cu timpul. Eternitatea, aşa cum o defineşte Plotin, este viaţă infinită, aceasta fiind prezentă complet, fără ca ceva ce îi aparţine să fie deteriorat şi în care nu există nici trecut şi nici viitor (*En.* III.7) (Taylor).

PROPOZIȚIA 49

Tot ceea ce este constituit prin sine este perpetuu.

Căci tot ceea ce nu este perpetuu trebuie să fie astfel într-unul din [următoarele] două moduri: fie prin faptul că este compus, fie prin faptul că există în altul. Dar cel care este constituit prin sine este simplu, nu compus, şi există în sine, nu în altul. De aceea este perpetuu.

PROPOZIȚIA 50

Tot ceea ce este măsurat prin timp, fie după esență, fie după activitate, se află în procesul ajungerii la ființă câtă vreme este măsurat prin timp.

Căci dacă acesta este măsurat prin timp, trebuie să aibă o existență sau o activitate temporală, şi un trecut şi un viitor. Căci dacă trecutul şi viitorul său ar fi identice ca număr, nu va suferi nimic din trecerea timpului, care întotdeauna conține un „mai devreme" ce se deosebeşte de un „mai târziu". Dacă, însă, trecutul şi viitorul său sunt distincte, acesta este întotdeauna ceva care devine şi niciodată nu este, ci se mişcă o dată cu mişcarea timpului ce îl măsoară[1]. Acesta există în devenire şi nu rămâne neclintit în propria sa esență, ci admite neîncetat să fie un lucru şi apoi un altul, tot aşa cum acel „acum" ce ține de timp este diferit în orice moment datorită trecerii timpului. Prin urmare, acesta nu există ca un întreg simultan, căci posedă existența dispersată a duratei temporale şi este coextensiv cu timpul; adică, îşi are ființa în non-ființă. Căci ceea ce ajunge la ființă nu este lucrul care devine. Prin urmare, ceea ce există în acest fel se află în procesul ajungerii la ființă (devenirii)[2].

---

[1] Vezi notele suplimentare.

[2] Cel care este constituit prin sine este fără început sau sfârşit în timp; dar acest lucru nu trebuie să excludă posibilitatea ca acesta să aibă o desfăşurare temporală – altfel, sufletul uman, care intră în ordinul ce ține de timp, nu va fi constituit prin sine, iar dovada nemuririi va fi *manqué*. În consecință, Proclos introduce aici distincția dintre exis-

PROPOZIȚIA 51

Tot ceea ce este constituit prin sine transcende, în privința esenței lor, naturile care sunt măsurate prin timp.

Căci dacă cel care este constituit prin sine este nenăscut, nu poate fi măsurat prin timp în ceea ce priveşte ființa sa. Căci ajungerea la ființă este afirmată cu privire la tot ceea ce este măsurat prin timp. Astfel, niciun lucru care este constituit prin sine nu-şi are ființa supusă timpului.

PROPOZIȚIA 52

Orice lucru etern este un întreg ce persistă în mod simultan.

Dacă doar esența acestuia ar fi eternă, acea esență este simultan prezentă în totalitatea ei; nu există nicio parte în ea care să se fi ivit deja şi o alta care urmează să se ivească mai târziu, fiindcă încă nu este; acesta posedă deja în întregime tot ceea ce poate să fie, fără micşorare şi fără întindere. Dacă, pe lângă esența sa, îi este eternă şi activitatea, [aceasta din urmă] este şi ea întreagă în mod simultan, statornică într-un grad neschimbat de perfecțiune, stând neclintită într-o delimitare constantă, fără mişcare sau tranziție.

Căci dacă „eternul" (*aionion*) înseamnă, aşa ne arată termenul, ceea ce este întotdeauna (*aei on*), ca fiind diferit de devenire sau ajungere la ființă, atunci părțile sale nu

---

tența temporală şi activitatea temporală: ideea de a fi constituit prin sine o exclude pe prima, dar nu în mod necesar şi pe ultima . . . Această diferențiere apare de asemenea la Dionisie (*Div. Nom.* 10.3) şi Psellus (*de omnif. doct.* cap. 80). Este, mai mult decât atât, sursa doctrinei scolastice referitoare la *aevum*, care este modul de existență a intelectelor create şi care se află între eternitate şi timp: *aevum* presupune schimbare de gândire şi volițiune fără schimbare de substanță. (Dodds)

pot fi diferențiate ca fiind anterioare şi posterioare. Căci atunci ar fi un proces al ajungerii la ființă, nu ceva care este. Dar acolo unde nu există nici anterioritate şi nici posterioritate, nici *a fost* şi nici *va fi*, ci doar fiind ceea ce este, acolo fiecare lucru este întregul a ceea ce este. Acelaşi lucru de petrece şi în privința activității.

Corolar. Din acestea, este evident că eternitatea este cauza lucrurilor ce există ca întreguri, din moment ce tot ceea ce este etern în esența sau în activitatea sa îşi are totalitatea esenței sau a activității sale prezentă simultan în sine.

Despre eternitate şi naturile eterne

PROPOZIȚIA 53

Eternitatea este anterioară tuturor naturilor eterne, iar timpul este anterior tuturor lucrurilor care sunt supuse timpului.

Căci dacă naturile care sunt participate sunt pretutindeni anterioare celor ce le participă, iar cele neparticipate sunt anterioare naturilor participate, este un lucru evident că ceea ce este etern este diferit de eternitatea sa, şi acestea amândouă de eternitatea în sine. Iar primul dintre acestea, într-adevăr, persistă ca participant, al doilea ca lucru participat şi al treilea ca neparticipat. Tot aşa, cel care este supus timpului, care este participant, este diferit de timpul său, care este participat, şi acesta la rândul său de timpul anterior lui, care este neparticipat. De asemenea, fiecare dintre aceşti termeni neparticipați este prezent în mod asemănător pretutindeni şi în toți membrii ordinului său. Dar cel care este participat se află numai în acele lucruri de care este participat. Căci naturile eterne sunt multe, şi tot aşa şi cele supuse timpului: toate cele eterne au o eternitate prin participare, iar toate cele supuse timpului un timp care este divizat. Dar înaintea acestora se află Eternitatea neîmpărțită şi Timpul unic; acestea sunt Eternitatea eternităților şi Timpul timpuri-

lor, din moment ce eternitatea generează eternitate participată, iar timpul timp participat[1].

PROPOZIȚIA 54

Orice eternitate este măsura naturilor eterne și orice timp este măsura lucrurilor supuse timpului; și acestea sunt singurele două măsuri ale vieții și mișcării din lucruri.

Căci orice lucru care măsoară, fie măsoară după o parte, fie măsoară întregul dintr-o dată, atunci când este adaptat la cel care este măsurat. Prin urmare, cel care măsoară potrivit întregului este eternitate, dar cel care măsoară potrivit părților este timp. Astfel, nu există decât două măsuri, una a lucrurilor eterne, cealaltă a lucrurilor supuse timpului.

PROPOZIȚIA 55

Dintre lucrurile care există în timp, unele au o durată perpetuă, în timp ce altele au o existență datată într-o parte a timpului.

Căci dacă întreaga procesie se petrece prin asemănare, iar primul termen al oricărei serii este imediat urmat de termeni care îi sunt mai degrabă asemănători decât neasemănători, cel care este întru totul neasemănător are o poziție inferioară; și dacă este cu neputință ca lucrurile care ajung la ființă într-o parte din timp să fie unite cu naturile eterne – din moment ce primele diferă de ultimele, ca lucruri care devin față de lucruri care sunt, cât și ca existențe determinate în timp față de existențe perpetue –, încât trebuie să existe un ordin intermediar ce într-o privință se aseamănă cu cele eterne și într-o alta diferă: atunci intermediarul aflat între lucrurile care ajung la ființă pentru o vreme și cele care sunt perpetuu,

[1] Vezi Platon, *Timaios*; Aristotel, *Despre cer*, I.9; Plotin, *En.* VII; Proclos, *Theol. Plat.* I.13, III.16 și V.30.

nu este cel care ajunge la ființă perpetuu sau cel care este pentru o vreme. „Cel care este pentru o vreme" ar putea să se refere la ființa temporală care nu este pe deplin adevărată sau la ființa temporală adevărată. Dar nicio ființă adevărată nu poate fi temporală. Astfel, „cel care este pentru o vreme" nu este intermediarul. Prin urmare, intermediarul dintre cele două este cel care ajunge la ființă perpetuu, şi care prin ajungerea sa la ființă este unit cu ordinul inferior, iar, prin perpetuitatea sa, imită natura eternă.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că perpetuitatea este de două feluri, una eternă, iar cealaltă temporală; una o statornicie perpetuă, iar cealaltă o devenire perpetuă. Una, într-adevăr, avându-şi existența concentrată într-un întreg simultan, iar cealaltă răspândită şi desfăşurată în extensia temporală; una cu totul în sine, cealaltă compusă din părți dintre care fiecare este separată într-o ordine succesivă[1].

PROPOZIȚIA 56

Tot ceea ce este produs de naturile secundare este produs într-o măsură mai mare de către naturile anterioare şi mult mai cauzale, din care de asemenea au derivat naturile secundare.

Căci dacă cel ce este secundar îşi are întreaga esență din cel anterior lui, tot de acolo provine şi puterea sa de a produce – căci puterile productive rezidă în cauzele producătoare şi sunt o parte a esenței acestora. Dar dacă puterea sa de a produce o datorează unei cauze superioare, acesteia îi va datora caracterul său de cauză în măsura în care este o cauză, un caracter ce îi este măsurat de acolo proporțional cu capacitatea sa constitutivă. Dacă este aşa, lucrurile ce purced din aceasta sunt cauzate în virtutea [cauzei] care îi este anterioară. Căci acelaşi principiu care o face pe una cauză, îl face pe celălalt

[1] Concepția perpetuității temporale ca termen mediu a fost sugerată de Platon în *Timaios* 37 d.

efect. Dar dacă este aşa, efectul îi datorează cauzei superioare caracterul său de efect.

Mai mult decât atât, este evident că efectul este determinat într-un grad mai mare de către principiul superior. Căci dacă cel care este primar împărtăşeşte celui care este secundar cauzalitatea ce i-a permis să producă, primul trebuie să fi posedat această cauzalitate în mod primar; şi în virtutea acestui lucru cel care este secundar generează, primind de la primul o putere generativă secundară. Dar dacă cel secundar este productiv prin participare, iar cel care este prim în mod primar şi prin comunicare, ultimul va fi cauzativ într-un grad mai înalt, în măsura în care a comunicat altuia puterea de a genera lucrurile ce îi urmează.

PROPOZIŢIA 57

Orice cauză operează anterior lucrului cauzat şi dă naştere unui număr mai mare de efecte posterioare.

Căci, în măsura în care este o cauză aceasta este în mai mare măsură desăvârşită şi mai puternică decât cea care îi urmează, şi în virtutea acestui lucru este cauza unui număr mai mare de efecte. Căci puterea care este mai mare produce mai multe efecte, puterea egală efecte egale, iar puterea mai mică efecte mai puţine. Iar puterea care este capabilă să producă cele mai mari efecte asupra unui subiect similar este de asemenea capabilă să le producă pe cele mai mici, în timp ce puterea care este capabilă să le producă pe cele mai mici nu este neapărat capabilă să le producă şi pe cele mai mari. Dacă, prin urmare, cauza este mai puternică, aceasta produce un număr mai mare de efecte.

Mai mult decât atât, efectele pe care lucrul cauzat este capabil să le producă, cauza este capabilă să le producă într-un grad mai mare. Căci tot ce este produs de către naturile secundare este produs într-un grad mai mare de către cele care sunt anterioare şi în mai mare măsură cauzale. Prin urmare, cauza este co-operativă în producerea a tot ceea ce lucrul cauzat este capabil să producă. Şi

dacă aceasta produce întâi lucrul cauzat, este într-adevăr evident că aceasta operează înaintea ultimului în activitatea ce îl produce. Astfel, orice cauză operează înaintea lucrului cauzat şi împreună cu el, şi de asemenea dă naştere altor efecte posterioare lui.

Corolar. Din acestea reiese că ceea ce este cauzat de suflet este cauzat şi de intelect; dar că sufletul nu este deopotrivă cauza lucrurilor a căror cauză este intelectul. Intelectul operează înaintea sufletului; iar ceea ce sufletul împărtăşeşte naturilor secundare, intelectul împărtăşeşte într-un grad mai mare; iar atunci când sufletul încetează să opereze, intelectul iradiază cu propriile sale daruri lucrurile cărora sufletul nu li s-a împărtăşit. Căci până şi ceea ce este neînsufleţit, atât timp cât participă la formă participă la intelect şi la activitatea creatoare a intelectului[1].

Mai mult decât atât, ceea ce este cauzat de intelect, este cauzat şi de Bine, dar nu şi invers. Căci chiar şi privarea de formă este de la Bine, din moment ce el este sursa tuturor lucrurilor. Dar intelectul, fiind formă, nu poate da naştere privaţiunii [de formă].

PROPOZIŢIA 58

Tot ceea ce este produs de un număr mai mare de cauze este mult mai compus decât cel care este produs de un număr mai mic de cauze.

Căci dacă fiecare cauză împărtăşeşte ceva celui care purcede din ea, mai multe cauze vor împărtăşi un număr mai mare de daruri, iar mai puţine cauze un număr mai mic. Astfel, dintre [lucrurile] participante, unele se vor compune dintr-un număr mai mare de elemente participate, altele din mai puţine, în virtutea procesiei dintr-un număr mai mare sau respectiv mai mic de cauze. Cele care, totuşi, purced dintr-un număr mai mare de cauze

---

[1] Vezi Proclos, *Theol. Plat.*, I.13, II.4 şi III.7, unde sunt examinate şi dezvăluite concepţiile lui Parmenide, Platon, Plotin şi ale altora cu privire la acest subiect.

sunt mult mai compuse, dar cele [care purced] dintr-un număr mai mic de cauze sunt mult mai simple. Prin urmare, orice lucru care este produs dintr-un număr mai mare de cauze este în mai mare măsură compus, iar cel care este produs dintr-un număr mai mic este mult mai simplu. Căci cele care sunt în mai mare măsură compuse participă la acele lucruri la care participă cele care sunt mult mai simple, dar nu şi invers.

PROPOZIȚIA 59

Orice lucru care este simplu în ființa sa este fie superior, fie inferior naturilor compuse.

Căci dacă ființele care sunt extremele lucrurilor sunt produse de cauze mai puține şi mai simple, iar cele care sunt intermediare [sunt produse] de un număr mai mare de cauze, ultimele, într-adevăr, vor fi compuse, dar, dintre primele, unele sunt mai simple prin faptul că sunt superioare, iar altele prin faptul că sunt inferioare. Faptul că termenii extremi sunt produşi de cauze mai puține este un lucru evident, din moment ce naturile care sunt superioare încep să producă înaintea celor care sunt inferioare, şi se extind dincolo de ele, către lucrurile la care naturile inferioare, datorită micşorării de putere, nu pot ajunge. Prin urmare, ultimul dintre lucruri este cel mai simplu, aşa cum este şi primul dintre lucruri, căci acesta purcede numai din primul. Dar unul este simplu fiindcă se află deasupra a tot ceea ce este compus, iar celălalt fiindcă se află dedesubt. Şi acelaşi raționament se aplică la toate celelalte lucruri.

PROPOZIȚIA 60

Orice lucru care este cauza unui număr mai mare de efecte este superior celui care are puterea de a produce mai puține obiecte şi care dă naştere părților acelor existențe alcătuite de către un altul ca întreguri.

Căci dacă unul este cauză a mai puține efecte, celălalt cauză a mai multora, iar primele sunt părți din ultimele,

cel care produce mai multe efecte va produce tot ceea ce produce celălalt, dar nu şi invers. Prin urmare, primul dintre acestea două este mult mai puternic şi mult mai cuprinzător; căci aşa cum este cel care purcede faţă de cel care purcede, în acelaşi fel o putere producătoare este faţă de o alta, atunci când sunt considerate în mod relativ. Căci cel care poate să dea naştere unui număr mai mare de efecte are o putere mai mare şi este în mai mare măsură universal. Dar asta înseamnă că acesta este mai apropiat de cauza tuturor lucrurilor; iar cel care este mai apropiat de cauză este în mai mare măsură bun, Binele fiind acea cauză. Prin urmare, cauza mai multor efecte este superioară în esenţă celei care produce mai puţine.

PROPOZIŢIA 61

Orice putere care nu se divide este mai mare, dar atunci când este divizată este mai mică.

Căci dacă este divizată aceasta trece în pluralitate. Şi dacă este aşa, aceasta ajunge să fie şi mai îndepărtată de Unu; şi astfel va fi mai puţin puternică cu cât se îndepărtează mai mult de Unu, care o conţine în unitate, şi va fi lipsită de perfecţiune, în măsura în care binele fiecărui lucru constă în unitatea sa.

PROPOZIŢIA 62

Orice pluralitate care este mai apropiată de Unu are părţi mai puţine decât lucrurile mai îndepărtate de acesta, dar are o putere mai mare.

Căci cel care este mai apropiat de Unu este mult mai asemănător cu acesta. Dar Unul cuprinde toate lucrurile fără a deveni plural. În consecinţă, cel care este mult mai asemănător cu acesta, din moment ce este cauza unui număr mai mare de existenţe, aşa cum Unul este cauza tuturor existenţelor, va fi în mai mare măsură unitar şi mai puţin divizibil, aşa cum cauza primă este Unu. Aşa cum cel care este mai puţin pluralizat este mult mai apro-

piat de Unu, tot astfel, din moment ce este apropiat de cauza universală, acesta produce un număr mai mare de efecte – adică este mult mai puternic.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că există mai multe naturi corporale decât suflete; mai multe suflete decât naturi intelectuale; şi mai multe intelecte decât henade divine. Şi acelaşi principiu se aplică tuturor celorlalte lucruri.

PROPOZIŢIA 63

Orice lucru neparticipat dă naştere la două ordine de naturi participate – unul în lucrurile care participă în mod contingent, celălalt în lucrurile care participă totdeauna în virtutea naturii lor.

Căci cel care este totdeauna participat este mult mai asemănător cu neparticipatul decât cel care este participat doar pentru o vreme. Prin urmare, înainte ca neparticipatul să alcătuiască ultimul numit, va alcătui ceva care este totdeauna participat, şi care, prin faptul că este participat, nu diferă de cel care îi urmează, dar care, prin [faptul că este] totdeauna [participat], este mult mai înrudit cu neparticipatul. Lucrurile participate pentru o vreme nu sunt singura clasă de lucruri participate: căci înaintea acestora se află naturile care sunt participate totdeauna, prin care acestea de asemenea sunt legate de neparticipat conform unei procesii bine rânduite. Şi nici lucrurile participate neîntrerupt nu sunt singura clasă: căci, în măsura în care există perpetuu, acestea au o putere inepuizabilă, de unde produc alte lucruri care sunt participate doar pentru o vreme; şi aceasta este limita declinului.

Corolar. Din aceasta este evident că stările de unitate cu care Unu iradiază fiinţele sunt participate, unele întotdeauna, altele pentru o vreme. Şi în chip asemănător, participările intelective sunt de două feluri, tot aşa cum sunt însufleţirile produse de suflete şi participările la forme – căci frumuseţea, asemănarea, statornicia şi identitatea fiind neparticipate, sunt totuşi participate de naturi care

participă totdeauna şi, indirect, de acelea care participă pentru o vreme în aceeaşi clasă de fiinţe.

PROPOZIŢIA 64

Orice monadă originară dă naştere la două ordine, unul alcătuit din naturi sau substanţe desăvârşite în sine[1], şi unul alcătuit din iradieri care îşi au substanţele în alte lucruri[2].

Căci dacă procesia se petrece printr-un declin al lucrurilor înrudite cu cauzele producătoare, din cele întru totul desăvârşite se vor ivi naturile desăvârşite în felul lor, şi, prin acestea, ca intermediare, naturile lipsite de desăvârşire se vor naşte într-o ordine corespunzătoare: astfel încât, unele vor fi substanţe desăvârşite în ele însele, iar altele substanţe lipsite de desăvârşire. Ultimele se află la un aşa nivel încât aparţin participanţilor lor: căci, acestea fiind lipsite de desăvârşire, au nevoie de un substrat pentru existenţa lor. Dar substanţele desăvârşite în ele însele vor produce lucruri care participă la ele: căci, fiind desăvârşite, acestea le umplu cu ele însele şi le statornicesc în ele însele. Dar pentru existenţa lor substanţială acestea nu au nevoie de naturile inferioare. În consecinţă, substanţele care sunt desăvârşite în ele însele, chiar dacă prin separarea lor într-o pluralitate sunt lipsite de monada lor originară, totuşi, într-un anumit fel, sunt asimilate cu aceasta prin existenţa lor desăvârşită prin sine. Dar substanţele lipsite de desăvârşire, prin faptul

---

[1] Termenul aristotelic αὐτοτελῶν, „desăvârşit în sine", a fost folosit de care pitagoreici ca epitet pentru diferite principii divine.

[2] „Monada originară" este cea care are relaţia principiului cu o entitate. Conform lui Butherus (citat de Stobaeus în *Eclog.*, I.5), „numărul este compus din monade. Monada este principiul şi măsura fiinţelor, simplă, nenăscută, perpetuă, unică, pură şi existentă în sine, începutul şi natura primă". Autorul *Teologiei aritmeticii*, care a fost aproape sigur Iamblichos, spune că „monada e principiul numărului". Vezi *Introductio Arithmetica* a lui Nicomahos din Gerasa, I.11. De asemenea, Plotin, *Despre cele trei realităţi primordiale* (*En.*, V.1) şi Proclos, *Theol. Plat.* I.3.

că există în alte lucruri, sunt îndepărtate de monada care există în sine, iar, prin lipsa lor de perfecţiune, sunt separate de monada atot-cuprinzătoare. Dar întreaga procesie înaintează prin [naturile] asemănătoare până când ajunge la cele neasemănătoare. Astfel, fiecare dintre monadele originare dau naştere la două serii.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că, dintre henade, unele purced din Unu desăvârşite prin sine, în timp ce altele sunt stări de unitate iradiate; iar dintre intelecte, unele sunt esenţe desăvârşite prin sine, în timp ce altele sunt perfecţiuni intelectuale; iar dintre suflete, unele îşi aparţin lor însele, în timp ce altele aparţin corpurilor însufleţite, nefiind decât fantasme ale sufletelor. Şi, astfel, nu orice unitate este un zeu, ci numai henada auto-desăvârşită; nu orice proprietate intelectuală este un intelect, ci numai cea esenţială; nu orice iradiere a sufletului este un suflet, ci există şi reflexii ale sufletelor[1].

PROPOZIŢIA 65

Orice lucru care subzistă în orice manieră îşi are fiinţa, fie în cauza sa, ca un principiu; fie conform însuşirii substanţiale; fie conform participării, în felul unei imagini.

Căci, fie cel care este produs este văzut în cel care produce, ca preexistând în cauză (căci fiecare cauză conţine în sine dinainte lucrul cauzat, având la modul primar ceea ce lucrul cauzat are la modul secundar); fie cel care produce este văzut în cel care este produs. Căci ultimul, participând la primul, manifestă în sine la modul secundar ceea ce cauza producătoare este la modul primar. Sau altfel, fiecare lucru este contemplat în propriul său ordin, şi nu este văzut nici în cauza sa şi nici în efect (căci cauza acestuia are un mod de existenţă superior, iar efectul său un mod de existenţă inferior lui însuşi). Totuşi, trebuie să existe o fiinţă care să fie în acest fel. Fiecare

[1] Cf. Plotin, *En.* VI.2.22.

lucru îşi are fiinţa conform însuşirii substanţiale în propriul său ordin[1].

PROPOZIŢIA 66

Toate lucrurile existente sunt înrudite între ele fie ca întreg, fie ca parte, fie prin identitate, fie prin diferenţă.

Căci, fie unele dintre ele conţin, iar altele sunt conţinute; fie acestea nu conţin şi nici nu sunt conţinute. În ultimul caz, fie acestea au o experienţă comună, participând la un principiu comun, fie acestea sunt separate unele de altele. Dar dacă acestea conţin, vor fi întreguri, iar dacă sunt conţinute, vor fi părţi. Dacă mai multe participă la unu, acestea sunt identice potrivit acestei unităţi; iar dacă acestea sunt doar pluralitate, în măsura în care sunt o mulţime se deosebesc unele de altele[2].

PROPOZIŢIA 67

Orice întreg este fie un întreg anterior părţilor, fie un întreg alcătuit din părţi, fie un întreg în parte.

Căci, fie contemplăm forma fiecărui lucru în cauza sa şi numim ceea ce există în cauza sa „întreg anterior părţilor", deoarece preexistă în cauză; fie, altfel, o contemplăm în părţile care participă la cauză, şi acest lucru în două feluri. Fie o vedem în toate părţile luate împreună, şi acesta este un întreg alcătuit din părţi, din care dacă o parte este retrasă întregul se micşorează; fie o vedem în fiecare dintre părţi, astfel încât partea devine de asemenea un întreg prin participare la întreg, care face ca partea să

---

[1] Prin ὕπαρξις, *hyparxis*, aici se face referire la acea caracteristică a oricărei naturi prin care aceasta îşi duce existenţa, iar în cazul zeilor este acelaşi lucru cu unitatea şi divinitatea naturilor lor. Şi prin ὑπόστασις, *hypostasis*, se face referire la orice natură individuală, fie esenţială sau supra-esenţială, considerată ca fiind distinctă sau diferită de accident (Taylor).

[2] Cf. Platon, *Parmenide* 146 b.

fie un întreg în modul potrivit unei părți. Întregul alcătuit din părți este întregul ca existență; întregul anterior părților este întregul în cauza sa; întregul în parte este întregul prin participare. Căci ultimul, deşi aflat într-o micşorare extremă, este în continuare un întreg în măsura în care imită întregul alcătuit din părți: lucru care nu este adevărat pentru oricare dintre părți, ci numai pentru acelea care se pot asimila cu un întreg ale cărui părți sunt întreguri.

PROPOZIȚIA 68

Orice întreg în parte este o parte a unui întreg alcătuit din părți.

Căci dacă acesta este o parte, este partea unui întreg oarecare; şi este, fie întregul pe care îl conține, în virtutea cărui lucru se spune că este un întreg în parte, fie un alt întreg. Dar, în ceea ce priveşte supoziția anterioară, acesta va fi o parte din el însuşi, iar partea va fi egală cu întregul şi ambele vor fi identice. Iar dacă este partea unui alt întreg, fie este singura parte, şi, din nou, acesta nu se va deosebi de întreg, fiind singura parte a unei unități pure; fie, din moment ce părțile oricărui întreg sunt cel puțin două, întregul va mai cuprinde un element şi, fiind alcătuit dintr-o mulțime de părți, va fi un întreg din părțile ce îl compun. Şi astfel, întregul în parte este o parte a unui întreg alcătuit din părți.

PROPOZIȚIA 69

Orice întreg alcătuit din părți participă la întregul anterior părților.

Căci dacă este alcătuit din părți, întregul are plenitudinea ca efect, din moment ce părțile, devenind una, au dobândit însuşirea de plenitudine prin unirea lor; iar întregul este imanent sumei unor părți care nu sunt întreguri. Dar neparticipatul există înaintea tuturor lucrurilor participate. Prin urmare, plenitudinea neparticipată există anterior celui care este participat. Prin urmare,

înaintea întregului alcătuit din părți există o formă de plenitudine, care nu posedă plenitudinea ca efect, ci este plenitudine ea însăşi, şi din care rezultă plenitudinea alcătuită din părți. Căci, într-adevăr, întregul alcătuit din părți există în multe locuri şi în diferite întreguri alcătuite din diferite părți; iar monada tuturor acestor plenitudini trebuie să existe independent de ele. Căci fiecare dintre aceste întreguri sunt impure, din moment ce au nevoie de părțile din care sunt alcătuite, iar acestea ultime nu sunt întreguri. Şi din moment ce fiecare rezidă într-un grup particular de părți, nu pot să fie cauza plenitudinii tuturor celorlalte întreguri. Prin urmare, cel care face ca toate întregurile să fie întreguri este anterior părților. Căci dacă şi acesta ar fi alcătuit din părți, va fi un întreg particular, iar nu plenitudine fără calități; şi astfel, acesta, la rândul său, va rezulta dintr-un altul, şi tot aşa la infinit; sau va exista un termen care este un întreg la modul primar, şi care nu este un întreg alcătuit din părți, ci plenitudine în esența sa[1].

PROPOZIȚIA 70

Toate acele caractere în mai mare măsură universale, care sunt inerente cauzelor principiale, iradiază participanții lor înaintea caracterelor particulare şi se retrag mult mai încet dintr-o ființă care s-a împărtăşit la un moment dat din ele.

Căci cauza superioară îşi începe operația asupra naturilor secundare înaintea [lucrului] care îi este posterior, şi este prezentă concomitent cu prezența ultimului, şi este în continuare prezentă şi continuă să lucreze când cel care îi este posterior nu mai operează. Şi acest lucru este adevărat nu numai în privința diferitelor obiecte, ci şi în privința fiecăreia dintre diferitele naturi contingente care participă. Astfel, de pildă, este necesar ca un lucru să existe înainte ca el să aibă viață, şi să aibă viață înainte

[1] Platon, *Theaitetos* 204 a-205 c.

de a ajunge om. Şi iarăşi, dacă facultatea raţională este îndepărtată, omul dispare, dar continuă să rămână un lucru viu, câtă vreme respiră şi simte. Şi, din nou, dacă viaţa cedează, rămâne fiinţa lui, căci deşi un lucru nu trăieşte, totuşi acesta are existenţă. Şi aşa se întâmplă în fiecare caz[1].

Motivul este că natura cauzală superioară, fiind mult mai eficace, operează neîntârziat asupra participantului. Căci acolo unde un lucru este influenţat de două cauze este influenţat mai întâi de cea mai puternică. Iar în activitatea celui care este secundar, cel care este mult mai puternic acţionează împreună cu el. Iar dacă primul cedează, ultimul este în continuare prezent. Căci darul cauzei mult mai puternice îl părăseşte cu mai mare greutate pe cel ce participă, fiind mult mai eficace. Căci prin darul naturii secundare acesta îşi întăreşte propria iradiere.

PROPOZIŢIA 71

Toate lucrurile care, în cauzele principiale, au un grad mai înalt şi sunt în mai mare măsură universale devin, în fiinţele rezultate, prin iradierile ce purced din ele, un fel de substrat pentru darurile cauzelor în mai mare măsură particulare. Şi cum iradierile cauzelor superioare servesc astfel ca temelie, caracterele ce purced din cauzele secundare sunt întemeiate pe ele. Şi astfel, unele participaţii le preced pe altele, şi raze succesive pornesc în jos, asupra aceluiaşi recipient, cauzele în mai mare măsură universale afectându-l primele, iar cele în mai mare măsură particulare adăugându-se acestora prin aşezarea propriilor daruri asupra celor ce participă.

Căci dacă naturile în mai mare măsură cauzale operează înaintea celor secundare, fiind prezente, prin superfluitatea lor de putere, chiar şi la lucrurile care au o capacitate de primire mai puţin desăvârşită, iradiindu-le

[1] Vezi Plotin, *Ce este vieţuitorul şi ce este omul* (*En.*, I. 1); de asemenea, VI. 1; 6. 9; Damascios, Περὶ τῶν Πρώτων Ἀρχῶν, p. 69, ed. Ruelle, Paris, 1899; şi Syrianos în *Aristot. Metaphys.* II, p. 46, ed. Kroll, Berlin, 1902.

chiar şi pe acestea, pe când cauzele subordonate în rang îşi trimit darurile mai târziu, este evident că iradierile naturilor superioare, fiind primele care să îl ocupe pe cel ce participă la acestea amândouă, au rolul de suport pentru împărtăşirile celor subordonate lor, care folosesc aceste iradieri ca temelie şi operează asupra unui participant pregătit pentru ele de către cauzele superioare.

PROPOZIȚIA 72

Toate lucrurile care în participanții lor au poziția relativă de temelie purced din cauzele în mai mare măsură desăvârşite şi universale.

Căci cauzele unui număr mare de efecte sunt mult mai puternice şi în mai mare măsură universale şi sunt mai apropiate de Unu decât cauzele cu un număr mai mic de efecte. Dar naturile ce alcătuiesc lucrurile care sunt temeliile anterioare celorlalte transmisii, sunt cauzele unui număr mai mare de efecte, din moment ce acestea generează chiar şi receptivitatea care este o condiție a prezenței formelor particulare. Şi, de aceea, aceste caractere din sânul cauzelor sunt în mai mare măsură desăvârşite şi universale.

Corolar. De aici, este evident de ce materia, care îşi are originea în Unu, este în ea însăşi lipsită de formă; şi de ce corpul, care deşi participă la ființă, este el însuşi lipsit de suflet. Căci materia, care este temelia tuturor lucrurilor, purcede din cauza tuturor lucrurilor; iar corpul, care este temelia însuflețirii, provine dintr-un principiu în mai mare măsură universal decât sufletul, prin faptul că acesta participă la ființă după modul său[1].

---

[1] Prin materia ce provine din cauza tuturor lucrurilor, nu se înțelege altceva decât că aceasta depinde în întregime de Cauza Primă în existența ei obscură şi ireală; căci, aşa cum emanațiile cauzelor se exntind în funcție de superioritatea lor, procesiile Unului se extind dincolo de cele ale tuturor celorlalte cauze, lăsând chiar slabe urme ale iluminărilor lor în receptaculul întunecat al materiei (Taylor).

Orice întreg este în același timp un lucru existent și participă la ființă; dar nu orice existent este un întreg.

Căci fie că „existentul" și „întregul" înseamnă același lucru, fie unul dintre acești termeni este anterior celuilalt.

Dar dacă o parte, în măsura în care este o parte, este un existent (căci un întreg trebuie să fie alcătuit din părți existente), și totuși nu este în ea însăși un întreg, atunci „existentul" și „întregul" nu pot fi identice. Căci dacă lucrurile ar sta așa, partea ar fi non-existentă. Dar dacă partea este non-existentă, nici întregul nu ar exista. Căci fiecare întreg este un întreg alcătuit din părți, fie existând înaintea lor, și prin urmare conținându-le pe acestea în mod cauzal în el însuși, fie este imanent lor. Dar dacă partea nu există, nici întregul nu poate exista.

Dar dacă întregul este anterior ființei, tot ceea ce există va fi de îndată un întreg, și astfel, din nou, partea nu va exista ca parte. Dar acest lucru este cu neputință. Căci dacă întregul este un întreg fiindcă include o parte, tot așa, o parte va fi o parte fiindcă aparține unui întreg. Astfel, prin excludere, orice întreg este existent, dar nu orice existent este un întreg.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că ființa primară se află dincolo de plenitudine, în măsura în care prima este prezentă la un număr mai mare de participanți (din moment ce existența poate fi afirmată chiar și în cazul părților în măsura în care *sunt* părți), iar ultima

---

Caracterele generale ale unui individ sau ale unei clase sunt presupuse dar nu presupun caracterele specifice sau particulare (de unde și apariția și persistența lor mai mare): Proclos exprimă acest lucru numindu-le „temelie" sau „matrice" ale ultimelor. Prezența unor astfel de caractere generale este o cerință ce trebuie îndeplinită înainte ca individul să poată fi potrivit (ἐπιτήδειος) pentru a primi forma particulară. Doctrina acestei propoziții și a celei ce o precede apare la Syrianos, *in Metaph.* 29. 4 sqq. Își găsește o paralelă interesantă la Origen potrivit căruia sufletele își iau ființa de la Dumnezeu Tatăl, natura rațională de la Dumnezeu Fiul și sfințenia de la Duhul Sfânt (*de princip.* I. 3. 8).

la un număr mai mic. Căci cauza unui număr mai mare de efecte este superioară, iar cauza unui număr mai mic este inferioară, aşa cum s-a arătat (prop. 60).

PROPOZIŢIA 74

Orice formă particulară este un întreg, căci este alcătuită din mai multe lucruri, dintre care fiecare completează forma; dar nu orice întreg este o formă particulară.

Căci un lucru particular este un întreg indivizibil, dar în măsura în care este indivizibil nu este o formă. Căci întregul este alcătuit din părţi; dar forma este cea care este de fapt împărţită într-o pluralitate de forme. Prin urmare, plenitudinea este un lucru, iar forma un altul. Prima este prezentă în mai multe lucruri, iar a doua în mai puţine. Astfel, plenitudinea este deasupra formelor fiinţei.

Corolar. Din aceste lucruri este evident că plenitudinea se află la mijloc, între fiinţă şi forme. Şi, astfel, rezultă că fiinţa este anterioară formelor, şi că formele sunt lucruri existente, dar nu orice existent este o formă. De unde, de asemenea, privaţiunile [din efectele cauzelor] sunt într-o anumită privinţă existente, deşi ele nu sunt forme, iar în virtutea puterii unitare a fiinţei au primit şi acestea la rândul lor o slabă iradiere de existenţă[1].

PROPOZIŢIA 75

Orice cauză numită astfel în mod propriu transcende efectul său.

Căci dacă aceasta se află în efect, fie ar fi o parte complementară a acestuia, fie ar avea nevoie într-o anumită

---

[1] Astfel, materia posedă o slabă imagine a fiinţei, dar nu păstrează nici cea mai firavă amprentă a formei. Căci, din moment ce gradaţiile fiinţei sunt mult mai întinse decât cele ale formei, şi cum materia este ultimul dintre lucruri, atunci se poate spune că materia reţine urma paşilor fiinţei în receptaculul ei întunecat, în timp ce procesiile formei sunt reflectate ca ecourile din locul de incidenţă cu aceasta (Taylor).

privință de acesta pentru propria existență, şi astfel ar fi inferioară efectului. Căci, fiind în efect, aceasta este mai degrabă o con-cauză decât o cauză, şi este, fie o parte din ceea ce este generat, fie un instrument al făuritorului. Căci ceea ce este o parte din lucrul generat este mai puțin desăvârşit decât întregul. Tot astfel, cauza ce se află în efect este un instrument al generării pentru făuritor, neavând putința să determine de una singură limitele creației. Aşadar, orice cauză propriu numită astfel, dacă este în mai mare măsură desăvârşită decât ceea ce purcede din ea, împărtăşeşte efectului ei limita generării, transcende instrumentele, elemente şi în general tot ceea ce se numeşte con-cauză.

PROPOZIȚIA 76

Tot ceea ce purcede dintr-o cauză nemişcată are o substanță neschimbătoare; dar tot ceea ce purcede dintr-o cauză mişcătoare are o substanță schimbătoare.

Căci dacă cel ce făureşte este întru totul nemişcat, nu îl produce pe cel secundar prin mişcare, ci prin simpla sa existență. Şi, dacă aşa stau lucrurile, acesta va produce atât timp cât există. Dar acesta există perpetuu şi, prin urmare, îl produce perpetuu pe cel posterior lui. Astfel, ultimul se naşte perpetuu din el şi există perpetuu, unind procesia sa neîncetată cu activitatea neîncetată a cauzei sale[1].

---

[1] Cf. Aristotel, *Metafizica* Λ 6. 1072 a 9 sqq. Proclos interpretează „zeii tineri", care în *Timaios* sunt creatorii lucrurilor muritoare, ca simbolizând cauzele mişcătoare (*in Tim.* I. 443. 8 sqq.). Cauzele nemişcate sunt Unul, Formele transcendente şi intelectele; Sufletul este mişcător κατ' ἐνέργειαν (*in. Parm.* 796. 7), iar efectele sale sunt în consecință, aşa cum spune Platon (*Legile* 904 c), schimbătoare, lucru care explică vremelnicia organismelor animale în comparație cu, de pildă, corpurile cereşti (care sunt cauzate şi controlate de către νόες); dar *specia* animală este permanentă, fiind expresia temporală a Formelor nemişcate (*in Tim.* III. 225. 12; *in Crat.* LV). Această teorie este reflectată de Eriugena, 903 c, 960 a etc. Migne, şi mai târziu de Dante (*Paradisul* XIII. 52-84). (Dodds)

Dacă, în schimb, cauza este mişcătoare, ceea ce se naşte din ea va fi tot astfel schimbător în fiinţa sa. Căci ceea ce ia fiinţă prin mişcare, îşi schimbă fiinţa atunci când se schimbă cauza sa mişcătoare. Căci dacă ar fi fost produs prin mişcare şi ar fi rămas el însuşi neschimbător, acesta ar fi fost superior cauzei ce l-a produs: dar acest lucru este imposibil. Prin urmare, nu este neschimbător. Va fi astfel schimbător şi mişcător în existenţa sa, imitând mişcarea celui care l-a alcătuit.

PROPOZIŢIA 77

Tot ceea ce există în potenţă este adus la act prin intermediul a ceva care este în act ceea ce celălalt este în potenţă: cel aflat parţial în potenţă, prin cel care este în act în aceeaşi privinţă parţială; iar cel cu totul în potenţă, prin cel cu totul în act.

Căci nu ţine de natura celui aflat în potenţă să se aducă pe sine la act, căci este imperfect. Căci, din moment ce este imperfect, dacă acesta ar deveni cauza propriei sale perfecţiuni sau actualizări, cauza ar fi mai puţin desăvârşită decât efectul ei. Astfel, cel aflat în potenţă, în măsura în care se află în potenţă, nu va fi cauza propriei sale actualizări. Căci, în această privinţă, în măsura în care este imperfect, acesta va fi cauza perfecţiunii, din moment ce tot ceea ce se află în potenţă este imperfect în măsura în care se află în potenţă, în timp ce tot ceea ce se află în act este perfect în măsura în care se află în act.

Astfel, pentru ca cel aflat în potenţă să existe în act, trebuie să îşi ia perfecţiunea de la un altul. Şi acesta va fi, fie în potenţă – şi astfel, din nou, imperfectul va fi părintele celui perfect –, fie în act; şi, fie un altul, fie acesta care se afla în potenţă va fi cel care va trece în act. Dar dacă un altul care se află în act produce, lucrând potrivit caracterului său propriu, acesta, prin faptul că se află în potenţă, nu va face ca ceea ce se află în altul să treacă în act; şi nu o va face nici cel care este acum actualizat, dacă nu devine astfel în măsura în care se afla în potenţă.

Rezultă, prin excludere, că orice lucru particular trece în actualitate prin intermediul celui în care potenţialitatea se află deja în act.

PROPOZIŢIA 78

Există o potenţă perfectă şi una imperfectă.

Căci potenţa care aduce la actualitate este perfectă, fiindcă aceasta, prin propriile ei activităţi, face ca alte lucruri să fie perfecte, iar cel care poate desăvârşi alte lucruri este perfect într-un grad mai mare. Dar potenţa care are nevoie de o actualitate preexistentă din afară, potenţa în virtutea căreia un lucru există în potenţă, este imperfectă. Căci aceasta are nevoie de perfecţiunea ce se află într-un altul pentru ca, participându-l, să devină perfectă. Prin urmare, o astfel de potenţă este în sine însăşi imperfectă. Astfel, potenţa perfectă este cea care rezidă în ceea ce este actual şi naşte actualitate nouă; iar cea imperfectă este cea care rezidă în ceea ce este potenţial şi îşi capătă împlinirea din ceea ce este actual.

PROPOZIŢIA 79

Tot ceea ce ajunge să fie se iveşte din potenţa dublă.

Căci subiectul acestui proces trebuie să fie potrivit el însuşi pentru acesta şi astfel să posede o potenţă imperfectă; iar agentul, fiind deja în actualitate ceea ce subiectul este în potenţă, trebuie să aibă deja o potenţă perfectă. Căci fiecare actualitate purcede dintr-o potenţă intrinsecă; dacă agentul nu ar avea potenţă, cum ar putea acesta să opereze şi să acţioneze asupra altuia? iar dacă subiectul acestui proces nu ar avea potenţa receptivă, cum ar putea să se petreacă acest proces? Un agent acţionează întotdeauna asupra lucrului ce poate fi influenţat, iar nu asupra oricărui subiect întâmplător, a cărui natură l-ar împiedica să răspundă[1].

[1] Cf. Aristotel, *Metafizica* 1045 b 35-46 a 4.

PROPOZIȚIA 80

Natura proprie tuturor corpurilor este aceea de a fi pasive, iar a tuturor celor incorporale de a fi agenți, primele fiind în ele însele inactive, iar ultimele impasibile; dar, prin asociere cu corpul, ceea ce este incorporal poate deveni la rândul său pasiv, tot aşa cum, prin tovărăşie cu cele incorporale, corpurile pot acționa şi ele.

Căci corpul, în măsura în care este corp, nu are altă caracteristică decât divizibilitatea, lucru care îl face capabil de a se acționa asupra sa, fiind în fiecare parte supus împărțirii, şi acest lucru la infinit în fiecare parte. Dar ceea ce este incorporal, fiind simplu, este impasibil. Căci ceea ce este lipsit de părți nu poate fi împărțit, iar ceea ce nu este compus nu este supus schimbării. Prin urmare, fie nu există niciun principiu activ, fie acest lucru trebuie afirmat despre o natură incorporală, din moment ce corpul, în măsura în care este corp, nu este un agent, ci este supus doar faptului de a fi împărțit şi de a se acționa asupra sa.

Fiecare agent are o putere activă; dar corpul în sine însuşi este fără calitate şi fără potență: prin urmare, acesta nu poate acționa în virtutea faptului că este corp, ci doar în virtutea unei puteri de a acționa ce rezidă în el – adică acesta acționează, atunci când acționează, prin participarea la potență. În plus, chiar şi cele incorporale participă la patimi şi la diferite afecțiuni când ajung să fie într-un corp, fiindcă acestea sunt împărțite împreună cu corpurile lor şi simt efectul naturii divizibile a ultimelor, deşi în propria lor esență acestea sunt lipsite de părți.

PROPOZIȚIA 81

Tot ceea ce este participat fără pierderea separării este prezent în participantul său printr-o putere inseparabilă pe care acesta o sădeşte.

Căci dacă acesta este el însuşi ceva care să fie separat de participantul său şi nu este conținut de acesta, ceva

care există în sine însuşi, atunci aceştia au nevoie de un termen mediu care să-i lege, unul care este mult mai asemănător cu cel care este participat şi care rezidă în participant. Căci dacă primul este separat, cum poate acesta să fie participat de cel care nu-l conţine nici pe acesta şi nici vreo purcedere din acesta? În consecinţă, trebuie ca pe aceştia doi să-i lege o putere sau o iradiere, care să pornească de la participat către participant. Prin urmare, unul dintre aceştia va fi cel prin care este realizată participarea, un altul va fi cel participat şi un altul cel care participă.

PROPOZIŢIA 82

Orice lucru incorporal, dacă este capabil să se întoarcă spre sine, atunci când este participat de alte lucruri este participat fără pierderea separării.

Căci dacă acesta ar fi participat într-un mod inseparabil, activitatea acestuia nu va fi separată de participantul său, şi tot aşa nici esenţa sa. Şi dacă, totuşi, lucrurile ar sta astfel, acesta nu se va întoarce spre sine. Căci, dacă s-ar întoarce, va fi separat de participantul său, fiecare fiind diferit de celălalt. Dacă, astfel, acesta este capabil să se întoarcă spre sine, atunci când este participat de alţii este participat în mod separat.

PROPOZIŢIA 83

Tot ceea ce este capabil de cunoaştere de sine este capabil de orice formă de conversie către sine.

Căci, cunoscându-se pe sine, este evident că acesta se întoarce spre sine în activitatea sa: cunoscătorul şi ceea ce este cunoscut sunt aici una, iar cunoaşterea se are pe sine ca obiect; ca act al unui cunoscător, această cunoaştere este o activitate şi se întoarce spre sine, din moment ce în aceasta subiectul se cunoaşte pe sine. Dar dacă este aşa în activitate, atunci tot aşa este şi în existenţă, după cum s-a arătat. Căci orice natură a cărei activitate se în-

toarce asupra ei însăşi, are şi o esenţă care este îndreptată spre sine şi este conţinută în sine.

PROPOZIŢIA 84

Tot ceea ce este perpetuu posedă o potenţă infinită.

Căci dacă natura sa nu cedează niciodată, atunci potenţa, în virtutea căreia este ceea ce este şi poate exista, este şi ea infinită. Căci dacă această potenţă a fiinţei era finită, la un moment dat ar fi cedat. Cedare datorită căreia existenţa posesorului acesteia va ceda şi ea, iar acel posesor va înceta să mai fie perpetuu. Prin urmare, este necesar ca acea putere din Fiinţa perpetuă ce îl ţine în existenţă să fie infinită.

PROPOZIŢIA 85

Tot ceea ce ajunge la fiinţă perpetuu are o potenţă infinită de a ajunge la fiinţă.

Căci dacă acesta ajunge la fiinţă perpetuu, potenţa de a deveni nu cedează niciodată în el. Căci dacă această potenţă ar fi finită, ar înceta pe parcursul timpului infinit; iar atunci când potenţa de a deveni încetează, subiectul care ajunge la fiinţă în virtutea acesteia trebuie şi el să înceteze şi să nu mai fie un subiect al devenirii perpetue. Dar, prin ipoteză, el este un subiect de acest fel: aşadar potenţa sa de a ajunge la fiinţă este infinită.

PROPOZIŢIA 86

Toată fiinţa adevărată este infinită, nu prin pluralitate, nici prin mărime, ci doar prin potenţă.

Căci toată infinitatea este [alcătuită] fie din cantitate, fie din masă, sau altfel din potenţă. Fiinţa adevărată este infinită din faptul că are o viaţă nepieritoare, o subzistenţă ce nu cedează niciodată, şi o activitate ce nu se micşorează. Dar nu este infinită în virtutea mărimii sale – căci fiinţa adevărată, fiind constituită prin sine, este lipsită de mărime, din moment ce tot ceea ce este con-

stituit prin sine este fără părți și simplu –, și nici infinită nu este în virtutea pluralității, căci aceasta are cea mai înaltă unitate prin faptul că se află cel mai aproape de Unu și este cea mai înrudită cu acesta. Infinitatea acesteia ține de potență. În consecință, ceea ce o face pe aceasta indivizibilă, o face și infinită; iar o ființă este cu atât mai infinită cu cât este mai mult una și indivizibilă. Căci potența care este împărțită devine neputincioasă și finită, iar potențele împărțite complet sunt finite în toate privințele. Ultimele potențe, care sunt cele mai îndepărtate de Unu, sunt în toate privințele finite datorită divizării lor, în timp ce primele sunt infinite fiindcă sunt lipsite de părți. Căci împărțirea risipește și dizolvă potența fiecărui lucru, dar indivizibilitatea, strângând-o laolaltă și concentrând-o pe aceasta, o ține conținută în sine fără epuizare și micșorare.

Dar infinitatea de mărime și de pluralitate înseamnă îndepărtare completă de indivizibilitate și o lipsire totală de aceasta. Căci finitul cantitativ este cel mai aproape de indivizibil, iar infinitul cantitativ, care s-a îndepărtat complet de unitate, este cel mai îndepărtat. Prin urmare, infinitatea de potență nu poate locui în niciun lucru infinit ca pluralitate sau mărime, din moment ce potența infinită însoțește indivizibilitatea, iar infinitul de pluralitate sau de mărime este cel mai îndepărtat de ceea ce este indivizibil. Dacă, astfel, ființa ar fi infinită ca mărime sau pluralitate, aceasta nu ar fi avut potență infinită. Dar aceasta are potență infinită și, prin urmare, nu este infinită ca pluralitate sau mărime.

PROPOZIȚIA 87

Tot ce este etern are ființă, dar nu tot ce are ființă este etern.

Căci participarea la ființă poate fi afirmată într-un anumit sens chiar și despre naturile ce au origine temporală, în măsura în care sunt diferite de non-existent, iar dacă cel care devine nu este non-existent, este într-o oarecare privință ființă. Dar eternitatea nu se găsește în nicio

privință la naturile generate, şi mai ales la cele care nu participă nici măcar la perpetuitatea temporală. Pe de altă parte, tot ceea ce este etern este perpetuu; căci participă la eternitatea ce împărtăşeşte perpetuitate de ființă asupra celor care o participă. Prin urmare, ființa este participată de un număr mai mare de lucruri decât eternitatea. Astfel, ființa este dincolo de eternitate: căci ceea ce se împărtăşeşte din eternitate se împărtăşeşte şi din ființă, dar nu tot ceea ce se împărtăşeşte din ființă se împărtăşeşte şi din eternitate.

PROPOZIȚIA 88

Orice natură care e ființă cu adevărat este fie anterioară eternității, fie în eternitate, fie participă la eternitate.

Faptul că ființa adevărată este anterioară eternității s-a demonstrat deja (prop. 87). Dar aceasta există şi în eternitate: căci eternitatea are perpetuitatea unită cu ființa. Şi participă la eternitate: căci tot ceea ce este etern este numit astfel fiindcă participă atât la perpetuitate cât şi la ființă. Acest ultim grad îşi are amândouă caracterele sale prin participare, perpetuitate şi ființă; eternitatea are perpetuitate în mod primar, ființa prin participare; în timp ce ființa în sine este ființă în mod primar[1].

PROPOZIȚIA 89

Orice natură care este ființă cu adevărat este alcătuită din limită şi din infinit.

Căci dacă aceasta are potență infinită, este evident că este infinită, şi în acest fel are infinitul ca element. Dacă este indivizibilă şi unitară, în acest fel participă la limită: căci ceea ce participă la unitate este finit. Dar aceasta este în acelaşi timp indivizibilă şi cu o putere infinită. Prin

[1] Relația pe care Ființa o are cu Eternitatea este aceeaşi pe care o are cu Plenitudinea (prop. 73) şi cu Viața (prop. 101).

urmare, orice natură care este ființă cu adevărat este alcătuită din limită şi din infinit.

PROPOZIȚIA 90

Anterior fiecărui lucru care este alcătuit din limită şi din infinitate există, în mod substanțial şi independent, limita primă şi infinitatea primă.

Căci dacă ființele care subzistă în ele însele sunt anterioare celor care sunt ființe oarecare – fiindcă sunt cauze universale şi generatoare, aparținând nu unora, ci tuturor fără restricție –, este necesar ca limita primă şi infinitul prim să fie anterioare celor care sunt alcătuite din acestea două. Căci limita conținută în amestec participă la infinitate, iar infinitul la limită. Dar prima manifestare a oricărui principiu este liberă de elemente străine, şi prin urmare infinitul primar nu poate avea niciun aport de limită, şi nici limita primară de infinitate. Prin urmare, acestea există în mod primar înaintea amestecului.

PROPOZIȚIA 91

Orice potență este fie finită, fie infinită; dar orice potență finită se iveşte din potența infinită, iar potența infinită se iveşte din infinitatea primă.

Căci potențele temporale sunt finite, fiind îndepărtate de infinitatea ființei perpetue; dar potențele lucrurilor perpetue sunt infinite, căci acestea nu părăsesc niciodată existența căreia îi aparțin.

PROPOZIȚIA 92

Întreaga pluralitate de potențe infinite depinde de un singur principiu, infinitatea primă, care nu este o potență participată şi nici nu există în lucrurile care sunt înzestrate cu potență, ci este potență în sine; nefiind potența unui participant oarecare, ci cauza a tot ceea ce este.

Căci chiar dacă însăşi ființa primă posedă potență, totuşi nu este potență simplă; căci aceasta posedă şi limită,

pe când potența primă este infinitate: căci potențele infinite sunt astfel prin participare la infinit. Astfel, înaintea tuturor potențelor trebuie să existe infinitatea simplă, în virtutea căreia ființa este infinită în potență și toate lucrurile participă la infinitate. Infinitatea nu este Principiul prim, din moment ce acela este măsura tuturor lucrurilor, fiindcă este Binele și Unitatea. Și nici ființă nu este, căci ființa este infinit, iar nu Infinitate. Cauză a tuturor lucrurilor infinite ca potență și cauză a întregii infinități din lucruri, Infinitatea se află între Principiul prim și Ființă[1].

PROPOZIȚIA 93

Întreaga infinitate din lucrurile care au ființă nu este infinită nici față de ordinele superioare, nici față de sine însăși.

Căci indiferent față de care lucru ceva este infinit, față de acesta este de asemenea necuprins. Dar printre lucrurile care au ființă, fiecare este determinat față de sine însuși și față de principiile anterioare lui. Mai rămâne, prin urmare, faptul că infinitatea din astfel de lucruri este infinită doar față de principiile inferioare, deasupra cărora este atât de preeminentă în putere încât să scape înțelegerii oricărora dintre ele. Căci în indiferent în ce mod acestea s-ar întinde ele însele către [infinitate], totuși aceasta are ceva ce le transcende întru totul; deși toate acestea intră în ea, totuși are ceva care pentru ființele secundare este ascuns și nu poate fi înțeles; deși acestea desfășoară puterile cuprinse în ea, totuși aceasta are ceva ce nu poate fi atins în unitatea ei, o viață fără întindere ce scapă explicației lor. Dar din moment ce aceasta se conține și se determină singură, nu poate fi infinită față de

[1] Importanța crescută atribuită Limitei și Infinității ca principii cosmogonice este unul din caracterele particulare ale școlii ateniene. Sursa principală a acestor speculații este dialogul *Philebos* de Platon.

sine însăşi, şi cu atât mai puţin faţă de cele de deasupra ei, din moment ce aceasta nu posedă decât o parte din infinitatea ce se află în acestea. Căci puterile naturilor care sunt în mai mare măsură universale au o infinitate mai mare, fiind ele însele în mai mare măsură universale şi mai învecinate în grad cu infinitatea primă[1].

PROPOZIŢIA 94

Întreaga perpetuitate este un fel de infinitate, dar nu toată infinitatea este perpetuitate.

Căci există multe lucruri infinite care pot avea acest atribut într-un alt sens decât cel al perpetuităţii – cum sunt, de pildă, infinitatea cantităţii şi a pluralităţii, şi infinitatea materiei şi a celor asemenea, care sunt infinite, fie pentru că nu pot fi numărate sau străbătute, fie datorită nedeterminării esenţei lor. Dar este clar că perpetuitatea este o infinitate, căci ceea ce nu cedează niciodată este infinit, şi asta înţelegem noi prin perpetuitate, care presupune o existenţă statornică. Prin urmare, infinitatea este anterioară perpetuităţii. Căci este cauzal într-un grad mai înalt cel ce dă naştere unui număr mai mare de efecte şi care este în mai mare măsură universal. Astfel, infinitatea primă este anterioară eternităţii[2].

---

[1] Nu trebuie să ne surprindă că, dintre infinităţi, unele au o infinitate mai mare decât altele. Fiindcă aşa cum dintre fiinţe, unele sunt mai adevărate decât altele şi au mai mult din fiinţa adevărată pe măsură ce se apropie de Fiinţa în sine – în acelaşi timp în care ele însele sunt într-o anumită privinţă fiinţe –, tot aşa, infinităţile au mai multă infinitate pe măsură ce se apropie de Infinitul în sine. Astfel, de pildă, Eternitatea posedă o infinitate mai adevărată decât timpul, deşi timpul este şi el infinit; şi aceasta fiindcă infinitatea Eternităţii are o viaţă indivizibilă şi stabilă, pe când infinitatea timpului constă într-o desfăşurarea neîncetată sau, ca să spunem aşa, o neobosită căutare a infinităţii, pe care nu o poate obţine decât într-un mod ce presupune întindere şi divizibilitate. Această diferenţă dintre infinităţi se extinde până la materie, care este cea mai de jos dintre toate infinităţile, fiindcă aceasta este infinită la modul cel mai latent (Taylor).

[2] Cf. Aristotel, *Fizica* Γ. 6.

PROPOZIȚIA 95

Puterea în mai mare măsură unificată are totdeauna o infinitate mai mare decât cea care trece în pluralitate.

Căci dacă infinitatea primă este cea mai apropiată de Unu, dintre puteri, cea care este cea mai înrudită cu Unu este infinită într-un grad mai mare decât cea care se îndepărtează de ea; din moment ce o putere, pe măsură ce devine multiplă, pierde acea asemănare cu Unu, care, în timp ce locuia acolo, o făcea să le depăşească pe celelalte, fiind concentrată în indivizibilitate. Căci chiar şi în naturile supuse diviziunii potențele sunt înmulțite prin coordonare şi sunt slăbite prin diviziune.

PROPOZIȚIA 96

Dacă potența oricărui corp finit este infinită, ea este incorporală.

Căci dacă potența ar fi ea însăşi un corp, [iar] dacă acest corp ar fi infinit, infinitul ar fi conținut de finit. Dar dacă corpul ar fi infinit, [potența] nu va fi potență în măsura în care este corp: căci dacă ar fi finită în măsura în care este corp, şi infinită în măsura în care este putere, aceasta nu va fi potență în măsura în care este corp. Prin urmare, potența infinită ce rezidă într-un corp finit trebuie să fie incorporală.

PROPOZIȚIA 97

Orice cauză generatoare a fiecărei serii îşi transmite proprietatea sa distinctivă întregii serii; iar ceea ce cauza este în mod primar, seria este prin micşorare[1].

Căci dacă stăpâneşte întreaga serie şi toate membrele sunt grupate laolaltă prin relația lor cu aceasta, este evi-

[1] „Dar, cum sunt mai multe feluri de zei ce se ivesc din Zeus, tatăl tuturor lucrurilor, fiecăruia îi este oferit un loc în lanțul lui Homer, şi toți sunt supuşi lui Zeus şi toți depind de el, care este un lanț cu mult mai frumos decât cel de aur sau oricare altul ne-am putea închipui".

dent că toate îşi iau de la ea forma unică în virtutea căreia sunt aşezate în acea serie. Căci, fie asemănarea ce o au în comun cu ea este necauzată, fie toate îşi capătă de la cauza lor acest element de identitate. Însă prima supoziție nu este cu putință: căci ceea ce este lipsit de cauză este spontan. Dar spontaneitatea[1] nu se poate petrece în lucrurile unde există ordine, continuitate şi libertate perpetuă față de diversitate. Prin urmare, întreaga serie primeşte de la cauza sa caracterul distinctiv al naturii acelei cauze.

Dar dacă este aşa, este evident că o primeşte prin micşorare, adică cu declinul corespunzător naturilor secundare. Căci acest caracter aparține, fie în acelaşi grad [cauzei] stăpânitoare şi naturilor secundare – şi atunci, cum poate fi una în continuare antecedentă, iar celelalte posterioare ca ființă? – fie într-un grad diferit. În ultimul caz, este evident că elementul identic este dobândit de mulțime din unu, şi nu invers; şi astfel caracterul distinctiv specific seriei, ce preexistă la început în [cauza generatoare], există în mulțime prin derivație.

PROPOZIȚIA 98

Orice cauză care este separată de efectele ei există în acelaşi timp pretutindeni şi nicăieri.

Căci prin împărtăşirea propriei sale puteri aceasta este pretutindeni: căci prin „cauză" înțelegem ceea ce umple toate lucrurile ce pot participa la ea prin natură, care este izvorul tuturor existențelor secundare şi este prezentă în ele toate prin revărsarea fecundă a iradierilor sale. Dar prin modul ei de a fi, care nu are niciun amestec de spațiu, iar prin puritatea ei transcendentă aceasta nu se găseşte

---

[1] „Spontaneitatea", pe care gândirea modernă tinde să pună atât de mare preț, raționaliştii greci, fie o îndepărtează din univers, fie o admit doar în lumea sublunară; pentru ei, ordinea cosmică existentă este cea mai bună posibilă, iar spontaneitatea este o ingerință pe care o suferă. Nu la fel este cu libertatea, care pentru neoplatonicieni constă în acceptarea ordinii cosmice. (Taylor)

nicăieri. Căci dacă este separată de efectele ei, este întronată deasupra tuturor în mod similar şi nu locuieşte în nicio fiinţă care îi este inferioară. Căci dacă ar fi fost doar pretutindeni, acest lucru nu ar fi împiedicat-o să fie o cauză şi să fie prezentă în toţi participanţii; dar nu ar fi fost anterioară tuturor acestora într-un mod separat. Dacă ar fi fost nicăieri fără a fi pretutindeni, acest lucru nu o va împiedica să fie anterioară tuturor lucrurilor şi să nu aparţină niciunei naturi subordonate. Dar aceasta nu ar fi în toate lucrurile, din moment ce cauzele au capacitatea de a fi intrinseci efectelor lor printr-o împărtăşire abundentă de sine. Astfel, pentru a putea fi prezentă, [în calitate de] cauză, în toate lucrurile care participă la ea, în timp ce, ca principiu separat şi de sine stătător, este anterioară tuturor naturilor pe care le umple, aceasta trebuie să fie în acelaşi timp pretutindeni şi nicăieri.

Aceasta nu este într-o parte pretutindeni şi în altă parte nicăieri. Căci astfel ar fi dezmembrată şi despărţită de ea însăşi, dacă o parte din ea ar fi pretutindeni şi în toate lucrurile, iar o alta nicăieri şi anterioară tuturor. Ea este în întregime pretutindeni şi nicăieri deopotrivă. Căci lucrurile care pot participa la ea o ating în întregimea ei şi o găsesc prezentă ca întreg, timp în care aceasta este de asemenea transcendentă cu totul; participantul nu absoarbe această cauză separată în el însuşi, ci capătă de la ea atât cât este în stare că conţină. Fiind separată, [cauza] aceasta nu este micşorată în împărtăşirea de sine dacă ar creşte numărul de participanţi; întrucât ea este prezentă pretutindeni, participanţii nu sunt lipsiţi niciodată de partea ce li se cuvine[1].

---

[1] Această soluţie a antinomiei imanenţă-transcendenţă a trecut de la Plotin în gândirea creştină prin Augustin (*Conf.* VI. 3), pentru a fi reflectată de teologi precum Atanasie (*de incarnat.* 17) şi de mistici precum Suso (*Exempl.* 54 e), ca şi de neoplatonicieni creştini precum Eriugena (681 a sqq. Migne) şi Psellus (*C.M.A.G.* VI. 193. 15). Scriitorii folosesc această doctrină cu referire la Dumnezeu, la Logos sau la Fecioară. Plotin o foloseşte mai ales cu referire la Unu, dar şi cu referire la inteligibile în general, aşa cum fac Porfir (*ἀφ.* III) şi Proclos.

PROPOZIȚIA 99

Orice neparticipat, în măsura în care este neparticipat, nu se naşte din altă cauză decât din sine însuşi, şi este el însuşi principiul prim şi cauza tuturor termenilor participați; astfel principiul prim al fiecărei serii este întotdeauna fără origine[1].

Căci dacă acesta este neparticipat, are întâietate în propria sa serie şi nu purcede din lucruri ce îl preced; dacă ar fi primit de la un altul acel caracter potrivit căruia este neparticipat, acesta nu ar mai fi primul. Dar dacă este inferior altor lucruri şi purcede din ele, acesta nu purcede din ele în măsura în care este neparticipat, ci în măsura în care participă. Căci principiile din care s-a ivit sunt desigur participate de acesta, iar lucrurile la care participă nu le posedă în mod primar, ci are în mod primar ceea ce are la modul neparticipabil: aşadar, în măsura în care este neparticipat, acesta nu provine dintr-o cauză. Căci în măsura în care este cauzat, acesta este un participant, nu un principiu neparticipat; dar în măsura în care este neparticipat, acesta este cauza lucrurilor participate şi nu este el însuşi un participant la alte lucruri[2].

PROPOZIȚIA 100

Orice serie de întreguri poate fi raportată la un principiu şi o cauză prime neparticipate; iar toate lucrurile neparticipate depind de unicul principiu prim al tuturor lucrurilor[3].

Căci dacă fiecare serie este afectată pe tot cuprinsul ei de o identitate oarecare, în fiecare există un anumit principiu dominant care este cauza acestei identități; căci aşa

---

[1] Prin urmare, cum toate lucrurile purced din *Inefabil*, tot aşa, şi ceea ce este neparticipat purcede din el, totuşi nu ca dintr-o cauză, ci din ceea ce este superior cauzei. Astfel, procesia neparticipatului din Inefabil este *ἄρρητος ἔκφανσις, o evoluție inefabilă către lumină* (Taylor).

[2] Vezi Plotin, *En.* V.5.9 sq.; VI.9.4.

[3] Vezi Plotin, *En.* V.3.12 sq.

cum întreaga existență purcede dintr-un singur termen, la fel se întâmplă şi cu toți membrii oricărei serii.

Toate monadele neparticipate pot fi raportate la Unu, fiindcă toate sunt analoage cu Unu: în măsura în care şi ele sunt afectate de ceva care le este comun, adică analogia lor cu Unu, în această măsură putem să le raportăm la Unu. Ținând seama de originea comună ce o au [în Unu], niciuna dintre ele nu este un principiu prim, ci toate au ca principiu prim al lor pe Unu; totuşi, fiecare este un principiu prim în măsura în care sunt neparticipate. Astfel, din moment ce sunt principiile anumitor lucruri, acestea depind de principiul tuturor lucrurilor. Căci principiul tuturor lucrurilor este cel la care toate participă, iar acesta nu poate fi decât cauza primă; celelalte [cauze] nu sunt participate de toate lucrurile, ci doar de unele. Prin urmare, cauza aceea este de asemenea „primară" fără calificare, în timp ce restul sunt primare în relație cu un anumit ordin, dar care, atunci când sunt considerate în mod absolut, nu sunt primare.

PROPOZIȚIA 101

Intelectul neparticipat precede toate lucrurile care participă la intelect, viața neparticipată toate lucrurile care participă la viață şi ființa neparticipată toate lucrurile care participă la ființă; iar dintre aceste trei principii neparticipate, ființa este anterioară vieții, iar viața intelectului.

Căci dat fiind că în fiecare ordin al existenței termenii neparticipați sunt anteriori celor participați, este necesar ca intelectul să fie anterior lucrurilor inteligente, viața să fie anterioară viețuitoarelor şi ființa să fie anterioară lucrurilor care sunt. Şi, din moment ce cauza mai multor efecte o precede pe cea care are mai puține ca număr, dintre aceste principii ființa va fi prima; căci aceasta este prezentă în toate lucrurile care au viață şi intelect. Căci tot ceea ce trăieşte şi participă la intelecție există în mod

necesar; dar nu şi invers, din moment ce nu tot ceea ce există trăieşte şi se foloseşte de inteligenţă. Viaţa are un loc secund; căci tot ceea ce se împărtăşeşte din intelect se împărtăşeşte şi din viaţă, dar nu şi invers, din moment ce multe lucruri sunt vii dar rămân lipsite de cunoaştere. Al treilea principiu este intelectul; căci tot ceea ce este capabil de cunoaştere în indiferent ce grad acela trăieşte şi există deopotrivă. Dacă, prin urmare, fiinţa dă naştere unui număr mai mare de efecte, viaţa unui număr mai mic şi intelectul unui număr încă şi mai mic, fiinţa este prima din ordinul cauzal, viaţa a doua şi intelectul al treilea.

PROPOZIŢIA 102

Tot ceea ce există în orice sens este alcătuit din limită şi din infinit datorită fiinţei prime; tot ceea ce trăieşte are mişcare prin sine datorită vieţii prime; şi tot ceea ce este cunoscător participă la cunoaştere datorită intelectului prim.

Căci dacă termenul neparticipat din fiecare serie îşi împărtăşeşte propriul caracter tuturor existenţelor din aceeaşi serie, este evident că fiinţa primă împărtăşeşte tuturor lucrurilor atât limită cât şi infinitate, fiind ea însăşi alcătuită în mod primar din acestea două; că viaţa împărtăşeşte mişcarea ce o are în ea însăşi, în măsura în care viaţa este prima procesie sau mişcare de la natura statornică a fiinţei; şi că intelectul împărtăşeşte cunoaştere, din moment ce culmea întregii cunoaşteri este intelectul, care este cunoscătorul prim[1].

---

[1] Triada Fiinţă-Viaţă-Intelect (*ὄν-ζωή-νοῦς*), ale cărei urme incipiente se găsesc începând cu Plotin (*En.* V.4.2), se pare că a jucat un rol în teologia lui Porfir, Iamblichos şi Syrianos. De la Proclos, doctrina a fost preluată de Dionisie Areopagitul. Acesta se străduieşte să explice că termenii triadei nu sunt *θεότητες*, ci canale separate ale *πρόοδος*-ului divin (*Div. Nom.* 5. 2, 3); tot aşa şi Eurigena ne învaţă că Dumnezeu

Toate lucrurile se află în toate lucrurile, dar în fiecare potrivit naturii proprii; căci în ființă este viață şi intelect; în viață, ființă şi intelect; în intelect, ființă şi viață; dar fiecare dintre acestea există pe un nivel în mod intelectual, pe un altul în mod vital şi pe un al treilea în mod esențial.

Căci din moment ce orice lucru poate exista, fie în cauza sa, fie ca predicat substanțial, fie prin participare, şi din moment ce în primul termen al triadei ceilalți doi sunt cuprinşi ca într-o cauză a lor, în timp ce în termenul mediu primul este prezent prin participare şi al treilea în cauza sa, iar al treilea îi conține pe cei anteriori prin participare, rezultă că în ființă sunt cuprinse dinainte viața şi intelectul.

Dar, întrucât fiecare termen este caracterizat, nu de ceea ce cauzează (din moment ce acela este altul decât el însuşi) şi nici de ceea ce participă (din moment ce este extrinsec ca origine), ci de predicatul său substanțial, viața şi intelectul se găsesc acolo după modul ființei, ca viață esențială şi intelect esențial. În viață se găsesc ființa prin participare şi intelectul în cauza sa, dar fiecare din acestea în mod vital, viața fiind caracterul substanțial al termenului. Iar în intelect [se găsesc] atât viața cât şi ființa prin participare, şi fiecare dintre ele în mod intelectual, căci ființa intelectului este cognitivă şi viața sa este cunoaştere[1].

---

este Ființă, Înțelepciune şi Viață, deşi posedă aceste caractere numai într-un sens transcendent special.

[1] Ideea că „toate lucrurile se află în toate lucrurile, dar fiecare după modul său" este atribuită de Syrianos (*in Metaph*, 82.1) „pitagoreicilor", iar de către Iamblichos (*ap.* Stob. *Ecl.* I. 49. 31) lui Numenius. Plotin o foloseşte în privința relațiilor dintre inteligibile în general (*En.* V.8.4). Este afirmată în mod explicit de Porfir (*ἀφ.* X), iar o dată cu Iamblichos se face tot mai des apel la ea. Formula a fost, după aceea, preluată de Dionisie (de pildă, *Div. Nom.* 4. 7).

PROPOZIȚIA 104

Orice lucru care este etern în mod primar are o esență eternă, cât şi o activitate eternă.

Căci dacă participă în mod primar la caracterul distinctiv al eternității, acesta se împărtăşeşte din eternitate, nu doar într-un singur mod, ci în toate. Să luăm în seamă contrariul: acesta participă, fie în ceea ce priveşte activitatea sa, dar nu şi esența sa – lucru imposibil, din moment ce activitatea ar fi atunci superioară esenței –, fie în ceea ce priveşte esența sa, dar nu şi activitatea. În ultimul caz, acelaşi lucru care participă la timp în mod primar va fi şi etern în mod primar. Şi dacă timpul va fi măsura primară a activității unor ființe oarecare, eternitatea, care este superioară timpului, nu va avea nicio ființă de măsurat, dacă ceea ce este etern în mod primar nu va fi conținut de eternitate în ceea ce priveşte activitatea sa. Prin urmare, orice lucru care este etern în mod primar are o esență eternă cât şi o activitate eternă.

PROPOZIȚIA 105

Orice lucru nemuritor este perpetuu; dar nu orice lucru perpetuu este nemuritor.

Căci dacă cel nemuritor este cel care participă întotdeauna la viață, iar o astfel de participare la viață presupune participare la ființă, atunci ceea ce trăieşte totdeauna este veşnic existent – astfel, tot ceea ce este nemuritor este perpetuu, nemuritorul fiind cel care nu primeşte moarte şi trăieşte totdeauna, pe când cel ce este perpetuu este cel care exclude non-ființa şi există veşnic.

Dar dacă există multe lucruri, atât superioare cât şi inferioare vieții, care sunt veşnic existente, dar care nu pot fi numite „nemuritoare", atunci ceea ce este perpetuu nu este în mod necesar nemuritor. Acum este clar că există multe lucruri veşnic existente, dar nu şi nemuritoare: unele sunt lipsite de viață, deşi sunt veşnic existente şi nepieritoare. Căci aşa cum este ființa față de viață, tot aşa este ceea ce este perpetuu față de ceea ce este nemuritor, din

moment ce nemurirea este viață ce nu poate fi luată, iar ființa ce nu poate fi luată este perpetuitatea. Dar ființa este mai cuprinzătoare decât viața: prin urmare, perpetuitatea este în mai mare măsură cuprinzătoare decât nemurirea.

PROPOZIȚIA 106

La mijloc, între cel care este întru totul etern (atât în esență cât şi în activitate) şi cel care îşi are esența în timp, se află un principiu într-o privință etern, iar în alta măsurat prin timp.

Căci cel ce îşi are esența în cuprinderea timpului este temporal în toate privințele, şi de aceea va fi hărăzit în mai mare măsură activității temporale; iar cel ce este întru totul temporal e în toate privințele neasemănător cu cel ce este întru totul etern. Dar întreaga procesie se petrece prin termeni asemănători. Prin urmare, între aceştia se găseşte ceva. Acest termen mediu va fi, fie etern în esența sa şi temporal în activitatea sa, fie invers. Dar ultimul caz este cu neputință, căci activitatea va fi atunci superioară esenței. Rezultă că intermediarul trebuie să fie primul.

PROPOZIȚIA 107

Tot ceea ce este etern într-o privință şi temporal într-o alta este în acelaşi timp ființă şi ajungere la ființă.

Căci tot ceea ce este etern are ființă, iar ceea ce este măsurat prin timp este un proces de ajungere la ființă: astfel încât, dacă acelaşi lucru participă deopotrivă la timp şi la eternitate, deşi nu în aceeaşi privință, acela va fi deopotrivă ființă şi ajungere la ființă, dar în privințe diferite.

Corolar. Din aceste lucruri, este evident că ajungerea la ființă, care este temporală chiar şi în esența sa, este dependentă de cel care în parte se împărtăşeşte din ființă, iar în parte din ajungerea la ființă, participând deopotrivă la eternitate şi la timp; şi acesta din urmă este dependent de cel care este întru totul etern; iar cel care

este întru totul etern [este dependent] de eternitate; iar eternitatea de ființă, care este pre-eternă.

PROPOZIȚIA 108

Orice membru particular din fiecare ordin poate participa la monada aflată în ordinul imediat superior într-unul din [următoarele] două moduri; fie prin universalul propriului său ordin, fie prin membrul particular din ordinul superior care este co-ordonat cu acesta în ceea ce priveşte relația sa de analogie cu acel ordin ca întreg.

Căci dacă conversia tuturor lucrurilor se petrece prin asemănare şi dacă membrul particular din ordinul inferior este diferit de universalul monadic din cel superior – aşa cum este particularul față de universal, cât şi prin diferența ordinului său –, timp în care acesta se aseamănă cu universalul din propriul său ordin prin împărtăşirea din acelaşi caracter distinctiv şi se aseamănă cu termenul corespondent din ordinul imediat superior în virtutea locului analog ce îl ocupă în procesie, este clar că ultimii doi sunt termenii medii prin care se poate petrece întoarcerea sa spre cel dintâi, înaintând prin asemănători către neasemănător. Căci unul se aseamănă cu acesta prin particularitatea ce o au în comun, iar celălalt este strâns legat de acesta ca membru al aceleiaşi serii, în timp ce universalul seriei imediat superioare este neasemănător în amândouă aceste privințe.

PROPOZIȚIA 109

Orice intelect particular participă la Henada primă, care se află deasupra intelectului, atât prin Intelectul universal, cât şi prin henada particulară co-ordonată cu acesta; orice suflet particular participă la Intelectul universal, atât prin Sufletul universal, cât şi prin intelectul său particular; şi orice natură corporală particulară participă la Sufletul universal, atât prin Natura universală, cât şi printr-un suflet particular.

Căci orice lucru particular participă la monada ordinului imediat superior, fie prin propriul său universal, fie prin acel lucru particular din ordinul superior care este co-ordonat cu acesta.

PROPOZIȚIA 110

Primii membri ai oricărei serii cauzale, care sunt strâns legați de propria lor monadă, pot participa, în virtutea aşezării lor analoage, la acele naturi aflate în seria imediat superioară lor; dar membrii mai puțin desăvârşiți din ordinul inferior, care se află la mai multe grade depărtare de principiul propriu lor, nu au putința de a se bucura de o astfel de participare.

Căci dat fiind că primii membri sunt înrudiți cu ordinul superior prin faptul că locul lor firesc în propriul ordin este mai înalt şi mai divin, pe când ceilalți s-au îndepărtat de principiul lor şi nu au fost înzestrați cu un grad primar şi conducător, ci cu un grad secundar şi subordonat în seria [luată] ca întreg, rezultă în mod necesar că primii sunt uniți prin comunitatea de natură cu membrii ordinului imediat superior, în timp ce ultimii nu au niciun contact cu aceştia. Căci nu toate lucrurile au o valoare egală, deşi ar putea să aparțină aceleiaşi ordini cosmice. Astfel de termeni nu sunt de fapt identici ca definiție, ci sunt co-ordonați numai ca plecând din, şi raportându-se la, un singur principiu comun. Prin urmare, aceştia nu primesc aceeaşi putere. Unii dintre aceştia pot să primească participare la principiile imediat superioare lor, în timp ce alții sunt lipsiți de o astfel de putere, pierzând asemănarea cu obârşiile lor în funcție de îndepărtarea extremă față de ele.

PROPOZIȚIA 111

Seria intelectivă cuprinde intelecte divine care au primit participare la zei, şi de asemenea doar intelecte; seria psihică cuprinde suflete intelective, legate fiecare de intelectul său, şi de asemenea doar suflete; natura corporală cuprinde naturi

conduse de suflete, şi de asemenea doar naturi lipsite de tovărăşia sufletului.

Căci nu toți membrii oricărei serii pot să intre în legătură cu ordinul anterior, ci doar cei mult mai desăvârşiți care sunt potriviți să se identifice cu principiile superioare. În consecință, nu orice intelect este legat de un zeu, ci doar intelectele supreme care au ce mai mare unitate, căci acestea sunt înrudite cu henadele divine. Nu toate sufletele se împărtăşesc din intelectul participabil, ci doar cele care sunt în cea mai mare măsură intelective. Nu toate naturile corporale se bucură de prezența şi de participarea la un suflet, ci doar cele care sunt în mai mare măsură desăvârşite, care au într-un grad mai mare formă rațională. Acelaşi principiu al demonstrației poate fi aplicat la modul universal.

PROPOZIȚIA 112

Primii membri ai oricărui ordin au forma celor de dinaintea lor.

Căci cele mai înalte clase din fiecare ordin sunt unite cu principiile imediat superioare lor datorită asemănării cu acestea şi datorită continuității procesiei din univers; astfel încât, acestea sunt înzestrate cu o formă înrudită cu natura ordinului imediat superior şi reproduc însuşirile proprii acestuia. Astfel, caracterul distinctiv al ființei acestora apare ca o reflexie a celor de dinaintea lor.

PROPOZIȚIA 113

Întregul număr al zeilor are însuşirea unității.

Căci dacă seria divină îl are pe Unu drept cauză antecedentă, aşa cum seria intelectivă îl are pe Intelect, iar seria psihică pe suflet, şi dacă pluralitatea este peste tot analoagă cu cauza sa, este clar că seria divină are însuşirea unității, din moment ce Unu este Zeul. Acum, faptul că Unul este Zeul rezultă din identitatea acestuia cu Binele: căci Binele este identic cu Zeul, Zeul fiind ceea ce se

află dincolo de toate lucrurile şi la care toate aspiră, iar Binele cel din care toate lucrurile purced şi către care tind toate. Astfel, dacă există o pluralitate de zei, aceştia trebuie să aibă însuşirea unităţii. Dar este evident că o astfel de pluralitate există, căci fiecare cauză generatoare instituie pluralitatea cuvenită ei, care i se aseamănă şi cu care este înrudită[1].

PROPOZIŢIA 114

Fiecare zeu este o henadă sau o unitate desăvârşită prin sine, iar fiecare henadă desăvârşită prin sine este un zeu.

Căci dacă există două ordine de henade, aşa cum s-a arătat mai sus (prop. 64 *cor.*), unul alcătuit din principii desăvârşite prin sine, celălalt din iradierile acestora, iar seria divină este înrudită cu Unul sau Binele şi are o natură asemănătoare cu a acestuia, atunci zeii sunt henade desăvârşite prin sine.

Şi, invers, dacă o henadă este desăvârşită prin sine, ea este un zeu. Căci în măsura în care este henadă, aceasta are cea mai apropiată şi mai deosebită înrudire cu Unul, iar în măsura în care este desăvârşită prin sine, cu Binele; participând în amândouă aceste privinţe la caracterul distinctiv al divinului, aceasta este un zeu. Dacă, pe de altă parte, aceasta ar fi fost henadă, dar nu şi desăvârşită prin sine, sau principiu desăvârşit prin sine, dar nu şi henadă, ar fi fost destinată altui ordin datorită deosebirii de însuşirea divină.

PROPOZIŢIA 115

Fiecare zeu se află deasupra fiinţei, deasupra vieţii şi deasupra intelectului.

---

[1] Seria divină este ἑνιαῖος, atât în sensul în care unitatea interioară perfectă e caracterul fundamental al fiecărui zeu (*in Parm.* 1069. 8), cât şi în sensul în care zeii sunt uniţi printr-o unitate colectivă mult mai strânsă decât orice ordin de existenţă ce le urmează (*in Parm.* 1069. 11). Vezi şi notele suplimentare.

Căci dacă fiecare zeu este o henadă desăvârşită prin sine, în timp ce fiinţa, viaţa şi intelectul nu sunt henade, ci grupuri unite, atunci este clar că fiecare zeu le transcende pe toate acestea. Căci dacă acestea trei, deşi diferite una de cealaltă, sunt fiecare în celelalte două (prop. 103), atunci niciuna dintre ele nu poate fi o unitate pură, din moment ce fiecare le conţine pe toate.

Dacă Zeul prim transcende fiinţa, atunci, din moment ce orice zeu, în măsura în care este un zeu, ţine de ordinul acelui Zeu, rezultă că toţi aceştia trebuie să fie dincolo de fiinţă. Dar faptul că Zeul prim transcende fiinţa este un lucru clar[1]. Fiindcă unitatea şi fiinţa nu sunt identice: una este să spui „există", alta să spui „are unitate". Dar dacă acestea nu sunt identice, fie sunt atributele Zeului prim – caz în care acesta nu va fi doar unu, ci şi altceva în afară de unu, în locul Unităţii însăşi, caz în care rămânem cu un principiu ce participă la unitate –, fie are doar unul din aceste atribute. Dacă ar fi avut doar fiinţă, i-ar lipsi unitatea. Dar este cu neputinţă să se pună lipsa pe seama Zeului prim, care este Binele. Prin urmare, acesta nu are decât unitate, ceea ce înseamnă că transcende fiinţa. Iar dacă fiecare principiu împărtăşeşte caracterul distinctiv ce aparţine în mod primar întregii serii cauzale, atunci întregul număr de zei transcende fiinţa; din moment ce orice cauză generează termeni asemănători înaintea celor neasemănători. Dacă, prin urmare, primul Zeu transcende fiinţa, toţi zeii vor transcende fiinţa. Dacă aceştia ar fi fost existenţe, şi-ar fi avut originea în fiinţa primară, din moment ce aceasta este monada tuturor existenţelor.

PROPOZIŢIA 116

Orice zeu este participabil, în afară de Unu.

Căci este clar că Unul este neparticipabil, din moment ce, dacă ar fi fost participat, ar fi devenit unitatea unui

[1] Vezi notele suplimentare.

particular şi ar fi încetat să mai fie cauza atât a lucrurilor existente, cât şi a principiilor anterioare existenţei.

Dar faptul că celelalte monade sunt participate, îl vom demonstra după cum urmează. Dacă după Principiul Prim s-ar afla o altă monadă neparticipabilă, cu ce se va deosebi aceasta de Unu? Dacă aceasta ar fi una în acelaşi grad ca şi ultimul, de ce să o considerăm pe aceasta secundară, iar pe Unu primar? Iar dacă ar fi de un grad diferit, atunci, faţă de Unu, aceasta va fi unu şi non-unu. Dacă acest element de „non-unu" nu ar fi nimic substanţial, henada va fi unitate pură şi identică cu Unu; dar dacă ar fi un caracter substanţial diferit de unitate, atunci unitatea din henadă va fi participată de non-unitate. Şi astfel ceea ce este desăvârşit prin sine va fi această unitate prin care non-unitatea este legată de Unu, astfel încât, din nou, zeul, în măsura în care este zeu, va fi această componentă, pe când ceea ce a luat fiinţă ca non-unu există ca unu prin participare la unitate. Prin urmare, orice henadă posterioară lui Unu este participabilă şi fiecare zeu este astfel participabil.

PROPOZIŢIA 117

Fiecare zeu este măsura lucrurilor existente.

Căci dacă fiecare zeu are însuşirea unităţii, acesta determină şi măsoară toate mulţimile de lucruri existente. Căci toate mulţimile sunt în propria lor natură nedeterminate, primind determinare prin Unu[1]. Dar cel care are însuşirea unităţii tinde să măsoare şi să limiteze naturile

[1] Baza acestei propoziţii se găseşte în *Legile* lui Platon: „Dar zeul este mai ales pentru noi măsura tuturor lucrurilor – într-adevăr, mai mult decât este orice om, potrivit părerii vulgului". Platon face referire la ideea lui Protagora, care reprezenta un ecou al credinţei mulţimii, potrivit căreia „omul este măsura tuturor lucrurilor". Proclos observă foarte bine: „argumentul lui Protagora este acesta: dacă aşa cum par a fi pentru om lucrurile, aşa şi sunt, înţelepţii nu vor exista, ci doar cei nerozi. Dar a doua afirmaţie nu este adevărată, şi deci nici prima" (scolia XXXVIII la *Cratylos*).

în care este prezent, iar, prin virtutea sa, să aducă nedeterminatul la determinare. Prin participare la el chiar şi nedeterminatul dobândeşte formă unitară – adică îşi pierde nedeterminarea sau caracterul infinit; şi cu cât are mai multă formă unitară, cu atât mai puţin este nedeterminat sau lipsit de măsură. Astfel, fiecare mulţime de lucruri existente este măsurată de henadele divine.

PROPOZIŢIA 118

Fiecare atribut al zeilor există mai înainte în ei potrivit caracterului lor particular de zei, iar din moment ce acest caracter este unitar şi aflat deasupra fiinţei, aceştia îşi au toate atributele lor într-un mod unitar şi supra-esenţial.

Căci dacă toate atributele există într-unul din cele trei moduri, prin implicare în cauza lor, sau ca predicate substanţiale, sau prin participare, iar ordinul divin se află în primul ordin al tuturor lucrurilor, zeii nu vor avea niciun atribut prin participare, ci toate le vor avea ca predicate substanţiale sau ca fiind situate în cauzalitatea lor. În afară de predicatele lor substanţiale, acele atribute pe care zeii le conţin dinainte ca surse ale tuturor lucrurilor sunt conţinute dinainte de ei într-un mod potrivit cu unitatea lor; căci orice principiu care conduce cauzal existenţele secundare, conţine cauza ordinului inferior după modul particular propriei sale naturi. Astfel, zeii îşi au toate atributele lor într-un mod unitar şi supra-esenţial.

PROPOZIŢIA 119

Substanţa fiecărui zeu este o bunătate supra-esenţială; acesta are bunătate, nu ca stare, nici ca o parte a esenţei sale – căci atât stările, cât şi esenţele au un rang secundar şi îndepărtat faţă de zei –, ci el este bun în mod supra-esenţial.

Căci dacă Principiul prim este Unul şi Binele, iar în măsura în care este Unul este şi Binele şi în măsura în

care este Binele este şi Unul, atunci întreaga serie de zei are deopotrivă forma unităţii şi forma binelui ca unică însuşire. Aceştia nu sunt henade într-o privinţă şi buni în alta, ci fiecare este bun în măsura în care este henadă şi henadă în măsura în care bun. Fiind termeni ce provin din Principiul Prim, aceştia au forma bunătăţii şi a unităţii, în măsura în care acel Principiu este Unu şi Bine; ca zei, aceştia toţi sunt henade şi bunătăţi. Unitatea zeilor fiind supra-esenţială, tot aşa este şi bunătatea lor, care nu se deosebeşte de unitatea lor. Nici bunătatea şi nici unitatea lor nu este o calitate adăugată la calităţile lor; aceştia sunt bunătate pură, tot aşa cum sunt şi unitate pură.

Despre providenţă

PROPOZIŢIA 120

Fiecare zeu cuprinde în substanţa sa funcţia exercitării providenţei faţă de univers; iar providenţa primară se află în zei.

Căci toate celelalte lucruri, fiind posterioare zeilor, exercită providenţă în virtutea con-prezenţei divine, în timp ce zeii fac acest lucru prin însăşi natura lor. Căci dacă funcţia particulară a caracterului providenţial este aceea de a împărtăşi lucruri bune fiinţelor spre care este îndreptată, şi dacă fiecare zeu este o bunătate, atunci, fie zeii nu se vor împărtăşi pe ei înşişi niciunui lucru, şi astfel nu va exista nimic bun în naturile secundare (şi de unde să obţină ele participare la lucrurile bune, dacă nu de la principiile care au aceste însuşiri în mod primar?); fie, dacă aceştia comunică ceva, ceea ce comunică este bun, şi în felul acesta ei exercită providenţă faţă de toate lucrurile.

Prin urmare, providenţa se află în mod primar în zei. Căci, într-adevăr, unde altundeva să se găsească o activitate care să fie anterioară Intelectului, dacă nu în principiile aflate deasupra fiinţei? Şi providenţa, aşa cum

îi arată numele (*pronoia*), este o energie sau activitate anterioară intelectului (*pro nou*). Astfel, în virtutea ființei lor și în virtutea faptului că sunt buni, zeii exercită providență față de toate lucrurile, umplând totul cu o bunătate care este anterioară intelectului[1].

---

[1] Am putea deduce mai departe necesitatea providenței zeilor prin faptul că, așa cum aceștia sunt cauzele producătoare ale tuturor lucrurilor, în același fel toate lucrurile sălășluiesc și sunt statornicite la început în naturile lor. Căci unde ar putea exista vreun lucru care să nu fie conținut de învăluirile lor necunoscute și atot-pătrunzătoare? Dar dacă este așa, din moment ce toate lucrurile sunt produsele zeilor, acestea trebuie să fie neîncetat obiectele exercitărilor lor providențiale. Dat fiind că bunătatea este caracteristica acestor naturi divine, este imposibil ca acestea să-și părăsească vlăstarele sau să înceteze să-și împărtășească iradierile binefăcătoare, dezinteresate și atotputernice. Și nu ar trebui să credem nici faptul că aceste exercitări sunt obositoare pentru zei – din moment ce, așa cum bine observă Proclos (*Theol. Plat.*, p. 41), „ceea ce este potrivit naturii nu este ostenitor pentru niciun lucru: căci nu este ostenitor pentru foc să dea căldură, nici pentru zăpadă să înghețe, nici pentru corpuri să opereze potrivit puterilor lor caracteristice. Și nici, înaintea corpurilor, nu este ostenitor pentru naturi ca acestea să hrănească sau să zămislească sau să crească: căci acestea sunt lucrările naturilor. Și nici, înaintea acestora, nu este ostenitor pentru suflete să-și exercite activitățile lor caracteristice: căci multe dintre activitățile lor sunt întreținute cu bucurie, multe sunt rezultatul ființei lor și multe mișcări sunt produse doar prin prezența lor". Astfel, dacă împărtășirea binelui aparține în mod natural zeilor, atunci și providența este în mod natural a acestor divinități, pe care o exercită într-un mod netulburat, neîntinat și incorporal.

Dacă se va pune întrebarea cum operează providența, următorul pasaj din Proclos, referitor la *Parmenide*, citat de Marsilio Ficino în comentariul său la acel dialog, ne va mulțumi din plin: „Să ne închipuim o corabie agitată de vânturi și de valuri, și să presupunem că închipuirea cuiva este atât de puternică încât, în timp ce acesta își închipuie marea, marea se varsă imediat; că, în timp ce își închipuie corabia, corabia este clădită; și că vânturile și valurile se ivesc potrivit închipuirii sale și ca urmări ale activității sale aprige. Este evident că cel care este în acest fel nu va fi nevoit să cerceteze particularele acestea pentru a folosi o viziune tulbure și confuză, ci atât cunoașterea cât și operația lui vor exista deopotrivă într-o singură formă. De o așa natură este simplitatea intelectului divin în privința conceperii și producerii lucrurilor inferioare" (Taylor).

Tot ceea ce este divin are o substanță care este bunătate, o potență care are însuşirea unității, şi un mod de cunoaştere care este deopotrivă ascuns şi de nepătruns pentru toate ființele secundare.

Căci dacă are funcția de a exercita providență față de univers, atunci are o potență care conduce obiectele providenței sale; potență aflată dincolo de orice împotrivire şi fără întreaga circumscriere, în virtutea căreia zeii au umplut toate lucrurile cu ei înşişi; toate lucrurile le sunt supuse lor, din moment ce orice cauză ce zămisleşte şi conduce alte lucruri prin prisos de potență, zămisleşte şi conduce potrivit naturii. Astfel, potența primară sălăşluieşte în zei, fără ca să conducă doar o parte, ci cuprinzând dinainte în ea potențele tuturor lucrurilor; nu este o potență esențială, şi cu atât mai puțin una non-esențială, ci concordantă cu substanța zeilor, adică este supra-esențială.

Pe lângă aceasta, principiile determinative ale tuturor formelor de cunoaştere preexistă în zei după modul unității. Căci toate celelalte forme de cunoaştere iau naştere în virtutea cunoaşterii divine, care transcende totalitatea lucrurilor; aceasta nu este intelectuală, şi cu atât mai puțin este vreunul din modurile de cunoaştere posterioare intelectului, ci este statornicită deasupra intelectului potrivit caracterului distinctiv al divinului.

Astfel, dacă există o cunoaştere divină, această cunoaştere este ascunsă şi unitară; dacă există o potență divină, aceasta este fără întreaga circumscriere şi le cuprinde pe toate deopotrivă; dacă există o bunătate divină, aceasta determină substanța zeilor: căci deşi aceştia au toate cele trei atribute – cunoaştere, potență şi bunătate –, totuşi substanța lor este caracterizată şi natura proprie lor determinată de ceea ce este cel mai înalt, adică bunătatea[1].

[1] Bunătatea, Puterea şi Cunoaşterea constituie triada divină primară (*Theol. Plat.* I.16.44) care prefigurează în formă potențială triada celei de-a doua ipostaze, Ființă, Viață şi Intelect (prop. 101).

PROPOZIȚIA 122

Tot ceea ce este divin exercită providență față de existențele secundare şi transcende ființele de care poartă de grijă: providența sa nu presupune nicio micşorare a transcendenței sale pure şi unitare, şi nici unitatea sa separată nu îi suprimă providența.

Căci rămânând în unitatea care este substanța lor, zeii au umplut toate lucrurile cu puterea lor; şi tot ceea ce poate să participe la aceştia se bucură de acele lucruri pe care este capabil să le primească potrivit limitelor propriei sale naturi, timp în care aceştia transmit binele tuturor celor existente în virtutea propriei lor ființe sau mai degrabă datorită anteriorității lor față de ființă. Căci, din moment ce nu sunt decât bunătate, aceştia dăruiesc bine fără reținere tuturor lucrurilor prin însăşi ființa lor; aceştia nu fac nicio împărțire [dinainte] plănuită: cei care participă primesc potrivit meritelor ceea ce zeii împărtăşesc potrivit propriei lor substanțe. Astfel, exercitând providență aceştia nu intră în nicio relație cu cei cărora le poartă de grijă, din moment ce ține de virtutea a ceea ce sunt faptul că aceştia fac toate lucrurile bune, iar ceea ce acționează în virtutea ființei sale acționează fără relație (căci relația este o calificare a ființei sale şi prin urmare contrară naturii sale). Şi nici separarea lor nu le suprimă providența; căci acest lucru ar suprima în acelaşi timp – ceea ce e nedrept, chiar şi dacă se sugerează – substanța acestora, al cărei caracter distinctiv este bunătatea. Căci este de domeniul bunătății să dăruiască tuturor celor ce primesc, iar cel mai înalt nu este cel care are forma bunătății, ci acela care face bine. Dacă ultima însuşire aparține vreunei ființe, aceasta trebuie să aparțină zeilor aflați înaintea ființei: căci binele mai mare nu poate fi o însuşire a principiilor bune prin participare, iar binele mai mic o însuşire a celor care sunt bune în mod primar.

PROPOZIȚIA 123

Tot ceea ce este divin este inexprimabil şi incognoscibil pentru orice ființă secundară datorită unității sale

supra-esențiale; dar ar putea fi înțeles şi cunoscut din existențele ce participă la acesta; de unde [rezultă că], numai Principiul Prim este cu desăvârşire incognoscibil, fiindcă nu este participat.

Căci întreaga cunoaştere rațională, în măsura în care cuprinde noțiuni inteligibile şi constă în acte de intelecție, este o cunoaştere a existențelor reale şi înțelege adevărul printr-un organ care este el însuşi o existență reală; dar zeii se află dincolo de întreaga ființă[1]. În consecință, ceea ce este divin nu este un obiect al judecății, nici al rațiunii discursive şi nici un obiect al intelecției: căci tot ceea ce există este, fie sensibil, şi prin urmare un obiect al opiniei; fie ființă adevărată, şi prin urmare un obiect al intelecției; fie de un grad intermediar, în acelaşi timp ființă şi lucru ce devine[2] (prop. 107), şi prin urmare obiect al rațiunii discursive. Dacă, prin urmare, zeii sunt supra- esențiali sau au o substanță anterioară existențelor, nu putem avea despre ei nici opinie, nici cunoaştere ştiințifică prin discursul rațiunii şi nici intelecție.

Totuşi, caracterul proprietăților lor distinctive poate fi cunoscut din lucrurile ce depind de ei, şi aceasta prin forța necesității[3]. Căci diferențele dintr-un ordin ce participă sunt determinate de proprietățile distinctive ale principiilor participate. Nu toate lucrurile participă la toate lucrurile, din moment ce nu poate exista o legătură între cele care sunt întru totul diferite (prop. 29) şi nici o corespondență întâmplătoare nu poate fi, ci de fiecare cauză se leagă, şi din fiecare purcede, acel efect care este înrudit cu aceasta[4].

---

[1] Cf. prop. 115 : „Fiecare zeu se află deasupra ființei, deasupra vieții şi deasupra intelectului".

[2] Cum, probabil, este sufletul întrupat.

[3] Cf. Plotin, *En.* V.3.14.

[4] Cf. Plotin, *En.* VI.8.7 sq.; Porfir, *Sent.*, cap. XXVI; Proclos, *Theol. Plat.* V.28 şi comentariul la *1 Alcibiade.* Trebuie să se țină cont că zeii sunt supra-esențiali doar prin *unitățile* lor, care sunt caracteristicile naturilor lor; căci aşa cum lipsa rațiunii este reperul esențial al unui

Fiecare zeu are o cunoaştere neîmpărțită a lucrurilor împărțite şi o cunoaştere atemporală a lucrurilor temporale; acesta cunoaşte contingentul fără contingență, schimbătorul în mod neschimbat şi îndeobşte toate lucrurile într-un mod mai înalt decât cel al ordinului lor.

Căci dacă zeii îşi au atributele într-un mod consonant cu însuşirea lor de zei, este cu siguranță evident că cunoaşterea avută de aceştia, fiind o proprietate divină, va fi determinată, nu de natura ființelor inferioare ale cărei obiecte sunt, ci de propria lor măreție transcendentă. În consecință, cunoaşterea pe care o au aceştia despre lucrurile multiple şi pasibile va fi unitară şi impasibilă. Chiar dacă obiectul său ar fi un lucru împărțit, totuşi cunoaşterea divină despre acesta va fi neîmpărțită; chiar dacă obiectul său ar fi schimbător, ea va fi neschimbătoare; chiar dacă va fi contingent, ea va fi necesară; şi chiar dacă va fi nedeterminat, ea va fi determinată. Dacă ceea ce este divin nu ia cunoaştere din afară, de la cele inferioare lui, de ce atunci cunoaşterea sa să fie îngrădită de natura obiectului său? Cele inferioare, pe de altă parte, au o cugetare nedeterminată despre natura divină determinată şi concepte schimbătoare despre ceea ce este neschimbător; impasibilitatea sa o concep în termeni ce țin de patimă, atemporalitatea sa în termeni ce țin de timp. Căci inferiorul poate fi depăşit de superior; dar nu

animal, iar rațiunea al unui om, tot aşa unitatea divină este caracterul invariabil al unui zeu (Taylor).
Învățătura lui Proclos din această propoziție diferă de cea a lui Plotin: (a) prin absența oricărei referințe explicite la o *unio mystica* (a cărei posibilitate totuşi nu este exclusă) şi (b) prin excluderea posibilității ca Unul să poată fi cunoscut prin analogie (*ἀπὸ τῶν μετεχόντων*). Ultimul caz reprezintă o consecință necesară a doctrinei lui Proclos despre „neparticipare" (*ἀμέθεκτον*, prop. 23): chiar şi Intelectul universal are o legătură *indirectă* cu Unul (Dodds).

se poate întâmpla ca zeii să primească ceva de la cele inferioare lor[1].

PROPOZIȚIA 125

Din acel ordin în care se dezvăluie pe sine prima dată, fiecare zeu purcede de-a lungul tuturor ordinelor secundare, înmulțindu-şi şi particularizându-şi neîncetat darurile, dar păstrând caracterul distinctiv al propriei sale naturi.

Căci întreaga procesie, operând prin micşorare, îşi înmulţeşte primele sale caractere prin descreşterea în termeni derivaţi (prop. 62); dar aceştia ultimi primesc un grad în propriul lor ordin în funcţie de asemănarea pe care o au cu cauzele lor producătoare, astfel încât întreaga procesie este într-un anume mod una şi identică, deşi partea care purcede este diferită de cea care rămâne neclintită, părând că diferă de aceasta ca gen datorită micşorării, dar fiind o continuare a acesteia, fără a-şi pierde, astfel, identitatea cu ea, existând în ordinul secundar ca element analog şi astfel păstrând legătura neîntreruptă a calității comune ce uneşte seriile. Fiecare dintre zei se dezvăluie pe sine după modul propriu acelor ordine în care se dezvăluie şi de acolo purcede chiar şi în cele mai de pe urmă tărâmuri ale fiinţei[2] – de acest fel este pu-

---

[1] Cf. Plotin, *En.* VI.7.36. Această teorie a cunoaşterii divine are o importanţă istorică considerabilă. Fiind preluată cu exactitate de Dionisie (*Div. Nom.* 7. 2), aceasta reapare la Toma din Aquino care spune că „Dumnezeu vede toate lucrurile, nu în ele însele, ci în el însuşi, în măsura în care el conține în esența sa asemănarea tuturor celorlalte lucruri ce provin din el".

[2] Sursa acestei concepții se găseşte în *Phaidros* 246 e: „Iată-l pe Zeus, marele stăpân din ceruri, cum, mânându-şi carul înaripat, deschide drumul, orânduind totul şi purtând tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei şi daimoni, aşezaţi pe unsprezece cete". Citeşte comentariul lămuritor al lui Hermeias şi notele lui Ast la acest pasaj. Lamprias, în Plutarh (*Sympos.* IX. 5), spune că Platon „consideră natura inteligibilă a cerului car înaripat, revoluția armonioasă a universului". Plotin (*En.* V.8.10), spune: „De aceea Zeus, care este cel mai vechi dintre ceilalți zei, pe care el însuşi îi conduce, înaintează primul

terea generatoare a principiilor prime. Fiindcă procesia este de la unitate la pluralitate, caracterul acesteia este înmulțit neîncetat; totuşi identitatea este păstrată în procesie datorită asemănării termenilor succesivi din fiecare serie cu cauza lor primă şi conducătoare.

PROPOZIȚIA 126

Zeul care se află mai aproape de Unul este în mai mare măsură universal, dar zeul care este cel mai îndepărtat este în mai mare măsură particular.

Căci zeul care cauzează efecte mai multe se află mai aproape de cauza universală; cel care cauzează mai puține este mult mai îndepărtat. Iar cauza unor efecte mai numeroase este în mai mare măsură universală; cauza a mai puține are o particularitate mai mare. Fiecare este o monadă, dar potența cea mai mare o are cel dintâi. Zeii în mai mare măsură universali îi generează pe cei cu o particularitate mai mare, dar nu prin împărțire (din moment ce sunt henade), nici prin schimbare (din moment ce sunt nemişcați), şi nici înmulțindu-se prin relație (din moment ce depăşesc toate relațiile), ci generând din ei înşişi prin prisosință de potență purcederi secundare care sunt mai neînsemnate decât zeii anteriori lor.

PROPOZIȚIA 127

Tot ceea ce este divin este simplu în mod primar şi în cel mai înalt grad, şi, din acest motiv, întru totul suficient prin sine.

Faptul că este simplu se vede din unitatea sa: tot ceea ce este divin este unitar cu desăvârşire şi ca atare este simplu într-un grad aparte. Faptul că este întru totul suficient prin sine se poate afla gândindu-ne că, în timp ce natura compusă este dependentă, dacă nu de lucrurile

spre contemplarea lumii inteligibile, apoi îl urmează ceilalți zei, daimoni şi suflete, care pot privi aceste lucruri". Cf. Plotin, *En.* III.2.1; Proclos, *Plat. Theol.* IV.16; Damascios, Περὶ 'Αρχῶν. (Dodds)

aflate în afara ei, cel puţin de propriile ei elemente, ceea ce este simplu şi unitar cu desăvârşire, fiind o manifestare a acelei Unităţi care este identică cu Binele, este întru totul suficient prin sine; iar simplitatea perfectă este însuşirea naturii divine. Fiind bunătate pură, natura divină nu are nevoie de nimic din afară; fiind unitară, nu este dependentă de propriile sale elemente[1].

PROPOZIŢIA 128

Fiecare zeu, atunci când este participat de fiinţe de un ordin aflat mai aproape de el, este participat în mod direct; când este participat de cele mai îndepărtate, în mod indirect printr-un număr variat de principii intermediare.

Căci ordinele superioare, având ele însele caracterul unităţii prin înrudirea lor cu divinul, pot participa la henadele divine fără mijlocire; în timp ce restul, datorită micşorării şi întinderii lor în multiplicitate, pentru a participa la ceea ce nu este un grup unit, ci o henadă, au nevoie de mijlocirea principiilor mult mai unite decât ele. Între henadă şi mulţimea separată se află pluralitatea unită, care, în virtutea unirii [ce o caracterizează], poate să se identifice cu henada, dar care în virtutea pluralităţii ei inerente este înrudită într-o anumită privinţă şi cu mulţimea separată[2].

PROPOZIŢIA 129

Toate corpurile divine sunt astfel prin mijlocirea unui suflet divin, toate sufletele divine prin cea a unui intelect divin şi toate intelectele divine prin participarea la o henadă divină: henada este zeu ne-

[1] Cf. Platon *Republica* 380 d; Proclos, *Theol. Plat.* I.52.

[2] Distincţia dintre comunicarea indirectă şi comunicarea directă cu Dumnezeu este reprodusă de Dionisie în *Cael. Hier.* 6. 2, 7. 2, unde tronurile, heruvimii şi serafimii iau locul henadelor, ordinele rămase fiind reprezentate de *νοῦς* şi de *ψυχή*.

mijlocit, intelectul este în cea mai mare măsură divin, sufletul este divin, corpul este asemănător zeului.

Căci dacă întregul ordin de zei se află deasupra intelectului şi dacă întreaga participare este realizată prin înrudire şi asemănare, cel dintâi participant la henadele supra-esenţiale va fi fiinţa neîmpărţită, al doilea, acea fiinţă care atinge generarea, şi al treilea, lumea generării; şi fiecare va participa prin ordinul imediat superior lui. Caracterul divin pătrunde chiar şi până la ultimii termeni ai seriei participante, dar întotdeauna prin mijlocirea termenilor înrudiţi cu el. Astfel, henada împărtăşeşte întâi unui intelect acea putere din atributele divine care este în mod special a sa, şi face ca acest intelect să fie în ordinul intelectual ceea ce ea însăşi este în ordinul unităţilor. Dacă acest intelect este participabil, henada este prezentă, prin el, şi într-un suflet, fiind co-operativă prin faptul că uneşte sufletul cu intelectul şi îl aprinde [cu foc divin]. Iar prin acest suflet, dacă ar fi participat de un corp, henada împărtăşeşte chiar şi corpului un ecou al propriei sale calităţi: în acest fel, corpul devine, nu numai însufleţit şi intelectual, ci şi divin, în sensul în care a primit de la un suflet viaţă şi mişcare, de la un intelect continuitate nezdruncinată, iar de la henada la care participă unitate divină, fiecare principiu succesiv împărtăşind termenului ce îi urmează ceva din propria substanţă[1].

PROPOZIŢIA 130

În orice ordin divin, cei mai înalţi termeni îi transcend mult mai complet pe cei imediat subordonaţi lor decât ultimii pe cei care le urmează imediat; iar termenii secundari sunt mult mai strâns uniţi cu cei imediat superiori lor decât sunt ei uniţi cu cei care le urmează.

Căci în măsura în care orice principiu este mult mai unit şi este în mai mare măsură universal, gradul său de superioritate faţă de termenii ulteriori este mărit în mod

[1] Vezi de asemenea Plotin, *En.* IV.3.21, 4.9 sq.; Porfir, *Sent.*, cap. I-VII.

corespunzător; în timp ce micşorarea de putere pe care un astfel de principiu o arată reprezintă măsura înrudirii fireşti a acestuia cu naturile ce îi sunt posterioare. Şi termenii superiori sunt mult mai strâns uniţi cu cauzele în mai mare măsură fundamentale decât ei înşişi, cei inferiori fiind şi mai puţin uniţi. Căci transcendenţa în mai mare măsură completă a inferiorului şi unirea în mai mare măsură completă cu superiorul sunt semne ale unei puteri mai mari; în timp ce, pe de altă parte, o separare mai mare de ultimul şi o apropiere mai mare de primul înseamnă o micşorare de putere, aşa cum găsim în naturile secundare ale fiecărui ordin, dar nu şi în cele primare[1].

PROPOZIŢIA 131

Fiecare zeu îşi începe propria activitate cu el însuşi.

Căci calitatea care marchează prezenţa sa în fiinţele secundare se arată întâi în el însuşi şi, într-adevăr, din acest motiv se împărtăşeşte pe sine altora, în virtutea supraabundenţei propriei sale naturi. Nici lipsa şi nici plinătatea de una singură nu aparţin zeilor. Tot ceea ce este neajuns este imperfect; şi fiind el însuşi incomplet, este cu neputinţă ca acesta să dăruiască plenitudine altuia. Iar ceea ce este deplin este suficient doar pentru el însuşi şi încă nepregătit pentru a se împărtăşi [altora]. Prin urmare, cel care îi umple pe alţii şi transmite altora

---

[1] Această propoziţie aparent contradictorie se explică prin dublul sens în care neoplatonismul poate vorbi de „imanenţă" – ca imanenţă a cauzei în efect sau ca imanenţă a efectului în cauză. Prima se petrece prin procesie, şi este cel mai bine ilustrată prin cuvântul *γένεσις*: sufletul se află mult mai definitiv „în" corp, adică este condiţionat de el, decât intelectul se află „în" suflet. Ultimul apare prin conversie, şi ţine de *οὐσία*: corpul nu se poate identifica pe deplin cu sufletul în modul în care sufletul se poate identifica cu intelectul. Astfel, cauzele inferioare sunt într-un anumit sens mai apropiate de efectele lor decât cele superioare, fiind afectate mult mai uşor de acestea; şi, într-un alt sens, mult mai îndepărtate, fiindcă sunt mult mai puţin accesibile prin intermediul conversiei. (Dodds)

împărtăşirile sale libere trebuie să fie el însuşi mai mult decât deplin. Dacă, astfel, natura divină umple toate lucrurile din propria ei substanţă cu binele ce îl conţine, fiecare divinitate este umplută cu prisosinţă; şi dacă este aşa, aceasta a statornicit întâi în propria ei natură caracterul distinctiv al împărtăşirilor ei şi, în virtutea acestui lucru, transmite altora şi împărtăşiri ale bunătăţii sale supraabundente.

PROPOZIŢIA 132

Toate ordinele de zei sunt legate laolaltă prin termeni medii.

Căci întreaga procesie a lucrurilor existente este îndeplinită prin intermediul termenilor asemănători: ordinele de zei posedă mult mai multă continuitate neîntreruptă, în măsura în care substanţa lor este unitară şi îşi iau determinarea din Unu care este cauza lor generatoare. În ordinele divine, micşorarea de putere intervine fără pierderea unităţii, şi aşa cum zeii sunt în esenţă în mai mare măsură uniţi decât existenţele, tot aşa asemănarea dintre cele secundare şi cele primare este mai mare decât în ordinele existenţelor. În consecinţă, toate clasele de zei sunt legate laolaltă prin termenii medii ce se cuvin, iar principiile prime nu trec imediat în purcederi cu totul diferite de ele însele; există clase intermediare, ce au caracteristici în comun atât cu cauzele lor, cât şi cu efectele lor imediate. Aceste principii intermediare aduc împreună termenii extremi într-o singură structură unită; posedând în comun o natură ce primeşte influenţă din partea celor ce li se învecinează deasupra şi depăşind fără interval pe cele ce li se învecinează dedesubt, acestea păstrează o succesiune ordonată în generarea zeităţilor.

PROPOZIŢIA 133

Fiecare zeu este o henadă binefăcătoare sau o bunătate unificatoare, şi are acest caracter substanţial în măsura în care este zeu; dar Zeul prim este Binele necalificat şi

Unul necalificat, în timp ce fiecare dintre cei posteriori lui este o bunătate particulară şi o henadă particulară.

Căci diferitele henade şi bunătăţile diferiţilor zei sunt diferenţiate prin diferitele lor funcţii divine, astfel încât fiecare, potrivit unei particularităţi deosebite a bunătăţii, face toate lucrurile să fie bune, desăvârşind, ţinând în unitate sau ferind de la vătămare. Fiecare dintre aceste funcţii este un bine particular, dar nu şi totalitatea binelui: cauza unică a ultimului este prestabilită în Principiul Prim, care din acest motiv este numit Binele, fiindcă este alcătuit din toate bunătăţile. Căci nu toţi zeii la un loc pot fi egali cu Unul, atât de mult depăşeşte acesta multiplicitatea divină.

PROPOZIŢIA 134

Orice intelect divin exercită intelecţie ca intelect, iar providenţă ca zeu.

Căci semnul distinctiv al unui intelect este să cunoască existenţele reale şi să îşi aibă desăvârşirea în acte intelective; dar al unui zeu este să exercite providenţă şi să umple toate lucrurile cu bine. Această împărtăşire şi împlinire are loc în virtutea unei uniri între lucrurile împlinite şi principiile anterioare lor; unire pe care intelectul o imită identificându-se cu obiectele sale. Prin urmare, în măsura în care exercită providenţă, care este o activitate anterioară intelectului, intelectul este un zeu. Astfel, se împărtăşeşte pe sine ca zeu tuturor lucrurilor; dar nu este prezent în toate ca intelect. Căci divinitatea merge chiar şi până la acele lucruri ce nu pot atinge caracterul distinctiv intelectual. Chiar şi lucrurile lipsite de intelect doresc [să aibă parte de] grija providenţială şi caută să primească o parte din bine; iar dacă dintre fiinţele potrivite să participe la intelect nu toate îl doresc, binele este dorit de toate fiinţele şi toate caută să îl atingă[1].

---

[1] Cf. Proclos, *in Parm.* 967. 18, unde autoritatea acestei doctrine este găsită în *Legile*.

PROPOZIȚIA 135

Orice henadă divină este participată fără mijlocire de o anumită ființă reală, iar tot ceea ce este deificat este legat printr-o tensiune ascendentă de o henadă divină; astfel, genurile existențelor ce participă au un număr identic cu cel al henadelor participate.

Căci nu pot exista două sau mai multe henade participate de o singură existență: aşa cum caracterele distinctive ale henadelor diferă, tot astfel şi existențele a căror natură este identificată cu natura lor nu pot de asemenea decât să difere, din moment ce unirea se face prin asemănare. Şi tot aşa, o singură henadă nu poate fi participată în mod independent de mai multe existențe. Căci o pluralitate de existențe are o discontinuitate dublă față de henadă: ca existență față de ceea ce este anterior existențelor şi ca pluralitate față de henadă; pe când cel ce participă trebuie să fie asemenea celui participat într-o anumită privință, deşi într-o altă privință este diferit şi neasemănător. Prin urmare, dat fiind că cel care participă este o existență, iar henada se află deasupra ființei, aceasta fiind neasemănarea lor, rezultă că cel ce participă trebuie să fie unu, pentru ca în această privință să se asemene cu unitatea participată, deşi ultima este unitatea unei henade, pe când primul este unificat prin participarea la această henadă şi are unitatea doar ca efect.

PROPOZIȚIA 136

Orice zeu care este în mai mare măsură universal şi mai apropiat de Principiul Prim, este participat de un tip de existențe în mai mare măsură universal; iar zeul care este în mai mare măsură particular şi mai îndepărtat [de Principiul Prim, este participat] de un gen în mai mare măsură particular: şi aşa cum este existența față de existență, tot aşa este şi henada față de henada divină.

Căci dacă, pentru fiecare existență reală există o henadă, iar pentru fiecare henadă o existență reală, o singură existență participând la o singură henadă, este evident că

ordinul existențelor reale îl reflectă pe cel anterior lui şi corespunde în succesiunea sa cu ordinul henadelor, astfel încât existențele în mai mare măsură universale sunt unite prin natura lor cu henadele în mai mare măsură universale, iar cele în mai mare măsură particulare cu cele în mai mare măsură particulare. Altfel, cele ce nu se aseamănă vor fi unite cu cele ce nu se aseamănă, iar împărtăşirea nu se va mai face după merit. Aceste consecințe sunt cu neputință: toate celelalte lucruri îşi primesc de la existențele reale unitatea şi măsura ce li se cuvin ca pe o iradiere de la sursă; astfel, cu atât mai mult, existențele reale trebuie să fie conduse de legea participației ce atribuie fiecărui principiu un efect cu o putere asemănătoare.

PROPOZIȚIA 137

Orice henadă este co-operativă cu Unu în a produce existența reală ce o participă.

Căci, aşa cum Unu este alcătuit din toate lucrurile, tot astfel este alcătuită şi cauza din henadele participate, cât şi din existențele adevărate ce depind de ele; totodată, existențele dependente sunt produse în mod separat de henadele care le iradiază. Lui Unu acestea nu îi datorează decât existența lor; asemănarea de natură cu o henadă particulară se datorează activității acelei henade. Astfel, henada este cea care îşi impune propriul caracter asupra existenței care participă şi manifestă la modul esențial în ultima calitatea pe care ea însăşi o posedă la modul supra-esențial. Căci întotdeauna secundarul este ceea ce este prin derivarea din ceea ce este primar. Astfel, oricare ar fi caracterul supra-esențial propriu unei zeități particulare, acesta apare în mod esențial în existența reală ce participă la ea.

PROPOZIȚIA 138

Dintre toate principiile care participă la caracterul divin şi care sunt prin acesta deificate, primul şi cel mai înalt este Ființa.

Căci dacă, aşa cum s-a mai arătat (prop. 101), ființa este dincolo de intelect şi de viață, din moment ce alături de Unu se află cauza în cea mai mare măsură universală, aceasta trebuie să fie cel mai înalt participant. [Ființa] are mai multă unitate decât intelectul sau viața, şi astfel este în mod necesar mult mai nobilă. Şi anterior acesteia nu se află niciun alt principiu în afară de Unu. Căci ce altceva în afară de unitate ar putea să se afle înaintea pluralității unitare? Iar ființa, fiind alcătuită din limită şi din infinit, este o pluralitate unitară. Pentru a întrebuința un argument mai general, nu poate exista nimic înaintea principiului existenței dacă nu este supra-esențial[1]. Căci în iradierea lucrurilor secundare, doar Unul însuşi ajunge mai departe decât Ființa, iar Ființa se află în imediata vecinătate a lui. Ceea ce încă nu este, ci există doar în potență, are deja o unitate potrivit naturii sale; tot ceea ce se află deasupra acestui nivel are o existență în act. Astfel, în principiile prime trebuie să fie un ordin corespondent: imediat dincolo de ființă trebuie să stea non-ființa[2] care este Unul însuşi, superior Ființei[3].

PROPOZIȚIA 139

Toate lucrurile care participă la henadele divine încep de la ființă şi țin până la natura corporală, din moment ce ființa este prima care participă, iar corpul (în măsura în care vorbim de corpuri cereşti sau divine) este ultimul.

---

[1] Căci dacă ființa însăşi nu este altceva decât cel mai înalt ordin de zei şi pluralitatea cu cea mai mare unitate, iar însuşirea fiecărui zeu este unitatea divină, atunci caracterul ființei însăşi va fi unitatea ce purcede din limită. Dar toate unitățile divine sunt supra-esențiale, prin urmare ființa însăşi, potrivit caracterului ei, va fi supra-esențială (Taylor).

[2] Căci aşa cum materia e pe bună dreptate numită non-ființă, fiindcă este cea mai de jos dintre toate lucrurile, tot aşa, această denumire este potrivită Cauzei Prime, având în vedere că este cel mai înalt dintre toate lucrurile (Taylor).

[3] Vezi Plotin, *En.* VI.5.1 sqq.; Proclos, *Theol. Plat.* III.7, IV.27; Porfir, *Sent.*, cap. XXVII şi XXXVIII.

Căci în fiecare clasă de existențe – corpuri, suflete, intelecte – cei mai înalți membri aparțin zeilor, pentru ca în fiecare ordin să poată exista termeni analogi zeilor care să păstreze naturile secundare în unitate şi să le țină în ființă, şi pentru ca fiecare serie să poată avea completitudinea unui întreg în parte, ce cuprinde în sine toate lucrurile şi are înaintea tuturor caracterul divin. Astfel, divinitatea există la nivelul corporal, psihic şi intelectiv – în mod evident, în fiecare caz prin participare, din moment ce divinitatea în sens primar este proprie henadelor. Prin urmare, seria de principii ce participă la henadele divine începe cu ființa şi se sfârşeşte cu natura corporală.

PROPOZIȚIA 140

Toate puterile zeilor, având o obârşie înaltă şi înaintând prin intermediari potriviți, coboară chiar şi până la ultimele existențe, şi până la regiunile pământeşti[1].

Căci, pe de o parte, nu este nimic care să excludă aceste puteri sau care să le împiedice să ajungă la toate lucrurile; acestea nu au nevoie deloc de spațiu sau de intervale de spațiu, din moment ce acestea se află dincolo de toate lucrurile fără a avea vreo relație şi sunt prezente pretutindeni fără amestec. Şi nici participantul potrivit nu este împiedicat în participația sa; astfel, de îndată ce un lucru este pregătit pentru a se împărtăşi din ele, acestea sunt prezente direct – fără [a se înțelege] că ele s-au apropiat în acest moment sau că până atunci erau absente, căci activitatea lor este veşnic neschimbătoare. Dacă, astfel, orice lucru pământesc este potrivit să participe la ele, acestea sunt prezente chiar şi în el: acestea au umplut toate lucrurile cu ele însele, şi deşi sunt prezente într-un grad mai înalt în principiile superioare, ele se arată şi ordinelor intermediare într-o manieră potrivită acestui nivel, iar pentru ordinele cele mai neînsemnate au cea

[1] Vezi Plotin, *En.* IV.3.1 sq., 4.22 sq.; VI.7.11 sq.; Proclos, *Theol. Plat.*, II.1, II.11.

mai neînsemnată prezență. Astfel, acestea se extind în jos chiar până la cele mai îndepărtate existențe; şi astfel chiar şi în acestea apar reflexii ale principiilor prime, şi există o simpatie între toate lucrurile[1], cele secundare preexistând în cele primare, cele primare reflectându-se în cele secundare – căci am văzut că toate caracterele au trei moduri de existență, în cauzele lor, la modul substanțial şi prin participare.

PROPOZIȚIA 141

Există o providență divină care îşi transcende naturile de care poartă de grijă şi una care este co-ordonată cu ele.

---

[1] Tot aşa şi la Hipocrate, „există o singură confluență, o singură conlucrare, iar toate lucrurile simpatizează între ele". Cel care înțelege acest lucru va vedea că magia cultivată de vechii filozofi se bazează pe o teorie nu mai puțin sublimă pe cât este de rațională şi de adevărată. Acesta va privi universul ca pe un viețuitor uriaş, ale cărui părți se află în uniune şi armonie una cu cealaltă, astfel încât nimic nu este străin şi separat; nimic, strict vorbind, nu este lipsit de simpatie şi viață. Căci, deşi diferitele părți ale lumii, atunci când sunt luate în considerare în mod separat față de întreg, sunt lipsite de o viață particulară, totuşi acestea posedă un anumit grad de însuflețire, oricât ar fi acesta de neînsemnat atunci când este văzut în raport cu universul. Viața, într-adevăr, ar putea fi comparată cu un sunet perpetuu şi universal; iar sufletul lumii se aseamănă cu o liră, sau cu un alt instrument muzical, din care putem presupune că este transmis acest sunet. Toate lucrurile participă la acest sunet armonios într-un grad mai mare sau mai mic, în funcție de demnitatea naturii fiecăruia. Astfel încât, viața de pretutindeni răsună, cele mai de jos dintre ființe se poate spune că rețin ecoul slab al melodiei produsă de lira lumească. Fără îndoială că, ținând cont de această simpatie dintre sufletul lumesc şi părțile lumii, vechii filozofi puteau să se bucure de prezența divinității şi să îndeplinească lucruri ce depăşesc înțelegerea oamenilor obişnuiți. Şi faptul că aceasta a fost şi părerea lui Plotin, o arată pasajul următor: „Mie mi se pare că înțelepții vechi, care au dorit să îi facă prezenți pe zei făcându-le statui şi temple, privind atenți natura universului, au înțeles că este uşor de ajuns la natura sufletului de peste tot şi că el ar putea fi uşor de receptat pentru toți dacă cineva ar construi ceva ce poate fi afectat de el, pentru a fi un receptacul pentru o parte a lui. Însă orice copie este afectabilă de original, asemeni unei oglinzi capabile să sesizeze o anumită formă", *En.* IV.3.11 (Taylor).

Căci unele principii divine, în virtutea substanței şi a caracterului aparte al ordinului lor, sunt complet înălțate în simplitatea lor deasupra ființelor pe care le iradiază; în timp ce altele, aparținând aceluiaşi ordin cosmic ca şi obiectele lor, exercită providență asupra membrilor inferiori ai propriei lor serii, imitând în gradul lor activitatea providențială a zeilor transcendenți şi dorind să umple existențele secundare cu acele lucruri bune cu care pot[1].

PROPOZIȚIA 142

Zeii sunt prezenți în acelaşi fel în toate lucrurile; totuşi, nu toate lucrurile sunt prezente în acelaşi fel în zei, ci fiecare ordin are parte de prezența lor potrivit propriului său rang şi propriei capacități, unele lucruri primindu-le ca unități şi altele ca pluralități, unele perpetuu şi altele pentru o vreme, unele în mod incorporal şi altele prin corp.

Căci diferențele de participare la aceleaşi principii trebuie să se datoreze unei diferențe, fie la cel ce participă, fie la cel participat. Dar tot ceea ce este divin păstrează întotdeauna acelaşi ordin şi este liber de orice relație cu cele inferioare şi de orice amestec cu ele. Rezultă, prin excludere, că diferența nu se poate datora decât celor ce participă; în aceştia trebuie să fie lipsa de uniformitate, şi ei sunt cei care se prezintă zeilor în mod diferit în timpuri diferite şi prin deosebirea unuia față de celălalt.

Astfel, în timp ce zeii sunt prezenți în acelaşi fel în toate lucrurile, nu toate lucrurile sunt prezente în acelaşi fel în ei; fiecare ordin este prezent după gradul capacității sale şi se bucură de aceştia după gradul prezenței sale, care este măsura participării sale.

---

[1] Vezi Plotin, *En.* IV.8.2 şi Proclos, *Theol. Plat.* I.15.

PROPOZIŢIA 143

Toate principiile inferioare se retrag în faţa prezenţei zeilor; şi în condiţia în care cel ce participă este potrivit pentru primirea acestuia, tot ceea ce este străin face loc pentru lumina divină şi toate lucrurile sunt neîntrerupt iluminate de către zei.

Căci principiile divine sunt întotdeauna în mai mare măsură cuprinzătoare şi mult mai puternice decât cele care purced din ele, şi este nepotrivirea participanţilor cea care prilejuieşte lipsa luminii divine, întunecând prin slăbiciunea sa chiar şi acea strălucire. Atunci când lumina este întunecată, un alt principiu pare a lua conducerea; totuşi nu prin propria sa putere, ci prin neputinţa celui care participă, acesta pare a se ridica împotriva formei divine a iluminării[1].

PROPOZIŢIA 144

Procesia tuturor lucrurilor existente şi a tuturor ordinelor cosmice de existenţe se extinde tot atât de departe ca şi ordinele de zei.

Căci, producându-se pe ei înşişi, zeii au produs existenţele, iar fără zei nimic nu poate lua fiinţă şi nu poate primi măsură şi ordine, din moment ce prin puterea zeilor toate lucrurile ating completitudinea şi de la zei primesc ordine şi măsură. Astfel, chiar şi ultimele genuri din tărâmul existenţei rezultă din zei, care le ordonează chiar şi pe acestea, şi care împărtăşesc chiar şi acestora viaţă, putere formatoare şi deplinătate de fiinţă, care le întorc chiar şi pe acestea către binele lor; şi tot aşa sunt şi genurile intermediare, şi cele primare. Toate lucrurile sunt strâns legate de zei şi sunt adânc înrădăcinate în aceştia, şi din

---

[1] Proclos îl urmează pe Plotin prin punerea accentului pe caracterul privativ al Răului, deşi se opune identificării plotiniene a Răului cu Materia. În afară de tratatul său *De mal. subsist.*, problema Răului mai este dezbătută de Proclos şi în *in Tim.* I.373 sqq., *in Parm.* 829 sqq. şi *Theol. Plat.* I.18.45 sqq.

această cauză ele sunt ținute în ființă; dacă vreun lucru se îndepărtează de zei şi ajunge să fie cu totul izolat de aceştia, se retrage în non-ființă şi piere, din moment ce este întru totul lipsit de principiile care îi mențineau unitatea.

PROPOZIȚIA 145

Caracterul distinctiv al oricărui ordin divin trece prin toate existențele secundare şi se împărtăşeşte pe sine tuturor genurilor inferioare.

Căci dacă procesia existențelor se întinde până acolo unde se întind ordinele de zei, caracterul distinctiv al puterilor divine, radiind în jos, se găseşte în orice gen, din moment ce fiecare lucru dobândeşte de la propria sa cauză imediată caracterul distinctiv în virtutea căruia acea cauză şi-a luat ființa. Spun, de pildă, că dacă ar exista o divinitate purificatoare, atunci purificarea trebuie să se găsească în suflete, în animale, în plante şi în minerale; şi tot aşa dacă ar exista o divinitate păzitoare, la fel dacă ar fi una însărcinată cu conversia, cu desăvârşirea sau cu însuflețirea lucrurilor existente. Mineralul participă la puterea purificatoare numai aşa cum pot corpurile; vegetalul de asemenea într-un mod mult mai limpede, adică la modul vital; animalul posedă această formă într-un mod suplimentar, cel al apetenței; un suflet rațional, [o posedă] în mod rațional; un intelect, în mod intelectual sau intuitiv; zeii, în mod supra-esențial şi după felul unității: iar întreaga serie posedă aceeaşi putere ca rezultat al unei singure cauze divine. Aceeaşi explicație se aplică şi celorlalte caractere. Căci toate lucrurile depind de zei, unele fiind iluminate de un zeu, unele de un altul, şi seria se extinde în jos până la ultimele ordine de ființă. Unele sunt legate de zei fără mijlocire, altele printr-un număr diferit de termeni intermediari; dar „toate lucrurile sunt pline de zei" şi fiecare îşi primeşte atributul său natural de la zei[1].

---

[1] Plotin, *En.* III.8.1 ; Iamblichos, *De myst.*, I. 8 Proclos, *Theol. Plat.* IV.8;.

PROPOZIȚIA 146

În orice procesie divină sfârşitul este asimilat cu începutul, păstrând, prin conversia sa într-acolo, un cerc fără început şi fără sfârşit.

Căci dacă fiecare termen procesiv se întoarce la principiul său inițial din care a purces, cu atât mai mult, într-adevăr, ordine întregi purced din cel mai înalt punct al lor şi se întorc din nou la acesta. Această conversie a sfârşitului către început face ca întregul ordin să fie unu, determinat, convergent spre el însuşi, iar prin convergența sa să fie unitate revelatoare în multiplicitate[1].

PROPOZIȚIA 147

În orice ordin divin termenul cel mai înalt este asimilat cu ultimul termen al ordinului imediat superior.

Căci dacă trebuie să existe continuitate în procesia divină şi fiecare ordin trebuie să fie unit prin termenii intermediari corespunzători, cei mai înalți termeni din ordinul secundar sunt în mod necesar uniți cu termenii de la limita celui primar. Dar această unire se realizează prin asemănare. Prin urmare, va exista o asemănare între principiile de început ale ordinului inferior şi ultimii membri ai celui superior.

PROPOZIȚIA 148

Fiecare ordin divin are o unitate interioară cu o proveniență întreită – de la cel mai înalt termen al său, de la cel intermediar şi de la ultimul.

---

[1] Plotin (*En.* I.7.1), spune: „Trebuie să concepem binele ca pe cel de care toate ființele depind, deşi el nu depinde de niciuna. Astfel, el este acea realitate la care aspiră toate ființele. Trebuie, aşadar, să rămână acelaşi, iar spre el să se întoarcă toate ființele, ca un cerc spre centrul din care pornesc toate razele. Şi soarele este o imagine pentru el deoarece este ca un centru pentru lumina emanată din el: căci îl însoțeşte pretutindeni şi nu este retezată din el; şi dacă ai vrea să-l divizi, lumina rămâne de partea soarelui". Vezi mai departe, *En.* II.2.1; VI.9.8. Cf. Dionisie, *Div. Nom.* 4. 14.

Căci cel mai înalt termen, având unitatea cea mai mare de potență dintre cei trei, își împărtășește unitatea întregului ordin și unește întregul de deasupra, rămânând în același timp independent de acesta. Dar termenul intermediar, atingând amândouă extremele, aduce laolaltă întregul cu el însuși ca mijlocitor; acesta își trimite darurile primilor membri ai ordinului său, atrage puterile ultimilor și sădește în toate un caracter comun și o legătură reciprocă – căci, în acest sens, atât cei care dau cât și cei care primesc alcătuiesc un singur ordin complet, prin faptul că aceștia converg spre termenul intermediar ca spre un centru. Iar termenul limitativ produce asemănare și convergență în întregul ordin prin reîntoarcere la principiul său inițial, aducând înapoi acestuia puterile care s-au ivit din el. Astfel, întregul ordin este unu prin puterea unificatoare a primilor săi termeni, prin funcția conectivă a termenului intermediar și prin conversia sfârșitului spre principiul originar al procesiei.

PROPOZIȚIA 149

Întreaga pluralitate de henade divine este finită ca număr.

Căci dacă se află în apropierea Unului, nu poate fi infinită, din moment ce infinitul nu este înrudit cu Unu, ci este străin de acesta. Căci dacă pluralitatea ca atare este deja o îndepărtare de Unu, este clar că pluralitatea infinită este lipsită complet de influența sa – și din acest motiv lipsită și de putere și de activitate. Prin urmare, pluralitatea de zei nu este infinită, ci este marcată de unitate și de limită; și este astfel într-un grad mai mare decât oricare alta, din moment ce, dintre toate pluralitățile, aceasta este înrudită cu Unu cel mai îndeaproape. Dacă Principiul prim ar fi fost o pluralitate, atunci fiecare ar fi trebuit să fie o pluralitate și mai mare cu cât s-ar fi aflat mai aproape de acel Principiu, asemănarea fiind proporțională cu apropierea. Dar întrucât cel care este Prim este Unu, pluralitatea care este unită cu el va fi în mai mică măsură pluralitate decât cea care se află la o depărtare

mai mare; iar infinitul, departe de a fi în mai mică măsură plural, este pluralitatea extremă.

PROPOZIȚIA 150

Orice natură procesivă din ordinele divine nu poate primi toate puterile cauzei ei producătoare, tot așa cum sunt și naturile secundare îndeobște la primirea tuturor puterilor principiilor anterioare lor; principiile anterioare posedă unele puteri ce transcend lucrurile inferioare lor și nu pot fi cuprinse de gradele ulterioare de divinitate[1].

Căci dacă zeitățile diferă în proprietățile lor distinctive, caracterele celor inferioare preexistă în cele superioare, pe când cele ale celor superioare și în mai mare măsură universale nu se găsesc în cele inferioare; divinitățile superioare sădesc în roadele lor unele din propriile lor caracteristici, iar pe altele le cuprind dinainte ca atribute transcendente. Căci s-a demonstrat (prop. 126) că zeii aflați mai aproape de Unu sunt în mai mare măsură universali, pe când cei aflați mai departe sunt în mai mare măsură particulari. Și din moment ce primii au puteri mult mai cuprinzătoare decât ultimii, rezultă că zeii de un ordin secundar și în mai mare măsură particular nu vor cuprinde puterea celui primar. Astfel, în zeii superiori se află ceva care pentru cei inferiori este de necuprins și este nemărginit.

De fapt, s-a arătat (prop. 93) că fiecare principiu divin este în acest sens infinit, nu pentru el însuși, și cu atât mai puțin pentru lucrurile de deasupra sa, ci pentru toate naturile posterioare lui. Dar infinitatea divină este o infinitate de putere; iar infinitul este de necuprins pentru cei în fața cărora este infinit. Prin urmare, principiile inferioare nu participă la toate puterile care sunt cuprinse dinainte de cele superioare: altfel ultimele nu vor fi mai puțin cuprinzătoare pentru cele secundare decât cele

[1] Vezi Plotin, *En.* V.8.3; Proclos, *Theol. Plat.* II.11, IV.3.

secundare pentru ele. Astfel, cele inferioare, fiind în mai mare măsură particulare, nu posedă decât unele dintre puterile celor superioare; şi chiar şi pe acestea le posedă într-un mod diferit, datorită infinităţii ce le face pe cele superioare să le depăşească.

PROPOZIŢIA 151[1]

Tot ce este patern (πατρικὸν) în zei ţine de operaţia primă şi se află pe poziţia Binelui în fruntea diferitelor ordine divine.

Căci acesta produce de unul singur existenţa substanţială a principiilor secundare, totalitatea puterilor lor şi fiinţa lor, în virtutea unei transcendenţe unice negrăite. De unde este numit şi „patern", prin faptul că manifestă puterea lui Unu, [putere care este] unită şi are forma binelui, şi cauza care alcătuieşte naturile secundare. În fiecare ordin de zei genul patern este conducător, producând întregul din sine însuşi şi ordonându-l, fiind analog în ordin cu Binele. Taţii diferă ca grad de universalitate, tot aşa cum fac şi ordinele divine însele, în funcţie de eficacitatea lor cauzală. Astfel, există tot atât de mulţi taţi diferiţi pe cât există ordine procesive de zei. Căci dacă în fiecare ordin există ceva analog Binelui, [genul] patern trebuie să existe în toate şi fiecare trebuie să purceadă dintr-o unitate paternă[2].

---

[1] Propoziţiile 151-9 conţin doctrina lui Proclos cu privire la atributele divine. Denumirile acestor atribute (pe care le vom reproduce în text şi în varianta greacă) sunt preluate în parte din Platon şi mai ales din tradiţia *Oracolelor caldeene* şi a altor opere similare. Unele dintre acestea apar ca atribute ale lui Dumnezeu la Dionisie Areopagitul; de pildă, în *Cael. Hier.* 7. 3, acesta le priveşte ca existând la modul potenţial în unitatea divină.

[2] Cu privire la ordinul patern al zeilor şi la zeii paterni, vezi Iamblichos, *De Myst.*, VIII.2.3 şi notele lui Gale, p. 297; şi Proclos, *Theol. Plat.* V.3, VI.6. Platon şi-a numit demiurgul „autorul şi tatăl acestui univers" (*Tim.* 28 c), însă Proclos consideră funcţia paternă ca fiind superioară celei creatoare (deşi este inferioară cauzalităţii supreme a lui Unu). Acesta urmează *Oracolele caldeene*, care fac deosebirea în-

PROPOZIȚIA 152

Tot ceea ce este generator (γεννητικὸν) în zei purcede în virtutea infinității puterii divine, înmulțindu-se pe sine și străbătând toate lucrurile, iar în ordinele procesive ale principiilor secundare manifestând mai ales caracterul perpetuității ce nu cedează niciodată.

Căci a crește numărul termenilor procesivi, scoțându-i din cuprinderea lor ascunsă în propriile lor cauze și trecându-i în generare, este în mod sigur funcția particulară a puterii infinite a zeilor, prin care toate principiile divine sunt umplute cu bunătăți roditoare în virtutea acelei puteri supraabundente. Astfel, funcția specială a divinității generatoare este cârmuirea puterii, o cârmuire care înmulțește puterile celor generate, făcându-le rodnice și îmboldindu-le să nască sau să alcătuiască alte existențe. Căci dacă fiecare principiu împărtășește restului de termeni propriul său caracter distinctiv, pe care îl posedă în mod primar, atunci cu siguranță principiul roditor sădește întotdeauna naturilor posterioare lui însuși succesiunea de rodnicie, și astfel oglindește acea Infinitate care este părintele primordial al universului, de unde a purces întreaga putere generatoare a cărei prerogativă transcendentă este să răspândească darurile divine în succesiunea lor neabătută.

PROPOZIȚIA 153

Tot ceea ce este perfect (τέλειον) în zei este cauza perfecțiunii divine.

Căci așa cum existențele diferă de principiile superioare existenței prin modul substanței lor, tot așa perfecțiunile proprii zeilor diferă ca natură de perfecțiunile secundare ale existențelor: primele sunt desăvârșite prin sine și primare, fiindcă zeii posedă Binele în mod pri-

---

tre „Tată" (πατήρ) sau „Mintea Tatălui" (πατρικὸς νοῦς) și „Artizanul" (τεχνίτης) inferior. Vezi de asemenea Proclos, *Theol. Plat.* V.16.276 sq.

mar, în timp ce ultimele sunt perfecte prin participare. Din acest motiv, perfecţiunea zeilor este deosebită de cea a lucrurilor deificate. Dar perfecţiunea primară care rezidă în zei este cauza perfecţiunii, nu numai la lucrurile deificate, dar şi la zeii înşişi. Căci dacă fiecare principiu, în măsura în care este perfect, se întoarce către propria sa origine, atunci cauza întregii conversii divine are funcţia de a face ca ordinul zeilor să fie perfect.

PROPOZIŢIA 154

Tot ceea ce este păzitor (*φρουρητικὸν*) în zei păstrează fiecare principiu în ordinul său propriu, astfel încât prin caracterul său unitar acesta transcende existenţele secundare şi se întemeiază pe cele primare.

Căci dacă paza divină menţine fără abatere măsura ordinului alocat fiecăruia şi ţine toate obiectele prin grija sa în perfecţiunea ce li se cuvine, atunci sădeşte în toate o superioritate faţă de principiile inferioare, le aşează pe fiecare într-o independenţă statornică fără niciun amestec străin – căci are însuşirea de a cauza în obiectele sale o puritate neîntinată –, şi în sfârşit întemeiază fiinţa fiecăruia pe principiile superioare ei. Căci perfecţiunea oricărei existenţe constă în agăţarea trainică a acesteia de naturile prime, rămânând statornică în fiinţa sa şi păstrând simplitatea prin care le transcende pe cele inferioare.

PROPOZIŢIA 155

Tot ceea ce este născător de viaţă (*ζωογόνον*)[1] în zei este cauză generatoare, dar nu toate cauzele generatoare sunt născătoare de viaţă; căci cauza generatoare este în mai mare măsură universală şi mai apropiată de Principiul Prim.

Căci „generarea" înseamnă acea cauză care aduce existenţele la pluralitate, pe când „naşterea de viaţă" descrie

[1] Acesta este atributul special al lui Rhea-Cybele, fiind de asemenea şi un epitet al lui Apollo-Helios.

divinitatea care dăruieşte întreaga viaţă. Prin urmare, dacă prima dintre acestea înmulţeşte numărul de existenţe substanţiale, în timp ce ultima alcătuieşte ordinele succesive de viaţă, ordinul generator va fi înrudit cu seria născătoare de viaţă aşa cum fiinţa este cu viaţa. Şi, astfel, prima va fi în mai mare măsură universală şi va produce mai multe efecte, motiv pentru care va fi mai apropiată de Principiul Prim.

PROPOZIŢIA 156

Tot ceea ce este cauză a purităţii (καθαρότητος) este cuprins în ordinul păzitor, dar nu orice gen dintr-un ordin păzitor este identic cu genul purificator.

Căci puritatea divină izolează toţi zeii de existenţele inferioare şi îi face capabili să exercite providenţă faţă de fiinţele secundare fără contaminare; în timp ce paza divină mai are, pe lângă aceasta, şi sarcina de a menţine toate lucrurile în fiinţa proprie lor şi de a le statornici în siguranţă în principiile superioare. Astfel, genul păzitor este în mai mare măsură universal faţă de cel purificator: funcţia particulară de păzire, ca atare, este de a păstra fiecare lucru în acelaşi ordin prin raportare la el însuşi şi la naturile anterioare şi posterioare lui însuşi; cea de purificare, de a elibera naturile superioare de cele inferioare. Aceste funcţii aparţin în primul rând zeilor. Căci orice caracter general trebuie să aibă o singură cauză antecedentă; şi este universal adevărat că măsurile unitare sunt cuprinse dinainte în zei, iar în existenţele secundare nu se găseşte nimic bun care să nu preexiste în zei: căci ce altă sursă sau cauză ar putea să aibă? Prin urmare, puritatea fiind un bine, aparţine zeilor în mod primar; la fel ca şi paza şi alte funcţii asemănătoare.

PROPOZIŢIA 157

În timp ce funcţia tuturor cauzelor paterne este cea de a dărui fiinţă tuturor lucrurilor şi de a alcătui existenţa substanţială a tot ceea ce este, funcţia tuturor cauzelor formale sau demiurgice este cea de a cârmui

dăruirea formei lucrurilor compuse, alocării ordinelor acestora şi deosebirii lor numerice ca indivizi: cauza demiurgică se află, astfel, în aceeaşi succesiune ca şi cea paternă, dar se găseşte în ordinul în mai mare măsură particular al zeilor.

Căci amândouă aceste cauze țin de un ordin aflat sub principiul limitei, din moment ce existența, ca şi numărul şi forma, are un caracter limitativ: în această privință, cele două se află în aceeaşi succesiune. Dar cauza demiurgică trece funcția creatoare în pluralitate, pe când cealaltă, fără a se îndepărta de unitate, produce ordinele procesive ale lucrurilor existente. Una creează forma, cealaltă esența. Astfel, aşa cum ființa diferă de formă, tot aşa diferă cauza paternă de cea demiurgică. Dar forma este un gen particular de ființă. În consecință, cauza paternă, fiind în mai mare măsură universală şi mult mai cuprinzătoare, transcende ordinul demiurgic, tot aşa cum ființa transcende forma.

PROPOZIȚIA 158

Toate cauzele înălțătoare (ἀναγωγὸν)[1] dintre zei se deosebesc atât de cauzele purificatoare, cât şi de genurile conversive.

Căci este evident că şi această cauză trebuie să se afle la modul primar în zei, din moment ce toate cauzele tuturor bunătăților preexistă acolo. Dar aceasta este anterioară celei purificatoare, care eliberează de principiile inferioare, în timp ce efectele înălțătoare se unesc cu principiile superioare; pe de altă parte, aceasta are un ordin mult mai particular decât cea conversivă, din moment ce tot ceea ce se întoarce se poate întoarce fie asupra lui însuşi, fie asupra principiului superior, pe când funcția cauzei înălțătoare, care trage existența conversivă în sus,

---

[1] τὸ ἀναγωγὸν este o însuşire a lui Helios (Proclos, *Hymn.* 2. 1), a Muzelor (*Hymn.* 2. 1) şi a lui Ἔρωτης (*ibid.* 4. 5).

către ceea ce este în mai mare măsură divin, este caracterizată de ultimul mod de conversie[1].

PROPOZIȚIA 159

Orice ordin de zei provine din două principii inițiale, Limita (πέρας) şi Infinitul (ἀπειρία); însă unele manifestă în mod predominant cauzalitatea Limitei, altele pe cea a Infinitului.

Căci fiecare ordin trebuie să purceadă din amândouă, căci comunicările cauzelor primare se întind de-a lungul tuturor ordinelor secundare. Dar, în anumite lucruri, în amestec [cel al limitei şi infinitului] predomină limita, iar în altele infinitul. În consecință, rezultă un gen cu un caracter determinativ, cel în care predomină influența limitei; şi un altul caracterizat de infinitate, în care preponderent este elementul infinitului[2].

Despre Intelect

PROPOZIȚIA 160

Orice intelect divin este perfect şi are caracterul unității; acesta este Intelectul prim şi le produce pe celelalte din propria ființă.

Căci dacă este divin, acesta este umplut de henade divine şi are caracterul unității; iar dacă este aşa, acesta este de asemenea perfect, fiind umplut de bunătatea divină. Dar dacă are aceste proprietăți, acesta este de asemenea primar, din moment ce este unit cu zeii: căci cel mai înalt intelect este intelectul deificat. Dar, din moment ce este intelect prim, acesta comunică substanțialitate celorlalte prin propriul său act: căci tot ceea ce are existență se-

---

[1] Vezi Iamblichos, *De Myst.*, VIII.8; Porfir, *Sent.*, cap. XXXIV.
[2] Vezi Plotin, *En.* III.8.8 sq., VI.6.18; Proclos, *Theol. Plat.* II.4; Damascios, Περὶ 'Αρχῶν.

cundară îşi primeşte substanţa de la un principiu care există în mod primar[1].

PROPOZIŢIA 161

Toată fiinţa adevărată care este ataşată de zei este un inteligibil divin şi este neparticipată.

Căci din moment ce fiinţa adevărată este, aşa cum s-a mai arătat (prop. 138), primul dintre principiile ce participă la unirea divină, şi din moment ce face conţinutul intelectului – căci şi intelectul este o existenţă, fiind umplut de fiinţă – rezultă cu siguranţă că fiinţa adevărată este un inteligibil divin: divin ca fiind deificat, inteligibil ca fiind principiul ce dă conţinut intelectului şi care este participat de acesta. Şi în timp ce intelectul este o existenţă datorită fiinţei prime, această fiinţă primă este ea însăşi separată de intelect, fiindcă intelectul este posterior fiinţei. Dar termenii neparticipaţi subzistă anterior celor participaţi: astfel încât, anterior fiinţei care este consubstanţială cu intelectul trebuie să existe o formă de fiinţă care există în ea însăşi şi se află dincolo de participaţie. Căci fiinţa adevărată este inteligibilă, nu prin faptul că este co-ordonată cu Intelectul, ci prin faptul că îl desăvârşeşte pe acesta fără pierderea transcendenţei, fiindcă îi împărtăşeşte darul fiinţei şi îl umple cu o esenţă ce există cu adevărat.

PROPOZIŢIA 162

Toate acele henade care iluminează fiinţa adevărată sunt ascunse şi inteligibile: ascunse prin faptul că sunt unite cu Unu, inteligibile prin faptul că participă la fiinţă.

Căci toţi zeii sunt numiţi din principiile care sunt ataşate lor, deoarece diferitele lor naturi, altfel cu neputinţă de cunoscut, pot fi cunoscute din aceste principii dependente: tot ce este divin este în sine însuşi de negrăit şi cu

[1] Pentru mai multe informaţii despre Intelect, vezi Plotin, *En.* I.3.5, V.1.8, V.9, VI.2.4 şi 7.35; Aristotel, *Despre suflet* I. 5.

neputinţă de cunoscut, fiind de o natură asemănătoare cu Unu negrăit[1]. Totuşi, atributele particulare ale celui participat pot fi deduse din diversitatea celor care participă. Astfel, zeii care iluminează fiinţa adevărată sunt inteligibili, fiindcă fiinţa adevărată este un inteligibil divin şi neparticipat care subzistă înaintea intelectului. Căci, în măsura în care termenii participaţi se află în aceeaşi relaţie reciprocă ca şi participanţii lor, rezultă că fiinţa adevărată nu ar fi fost ataşată de primul ordin de zei dacă acel ordin nu ar fi posedat o natură primară în operaţia sa şi o putere care să desăvârşească restul zeilor.

PROPOZIŢIA 163

Toate acele henade participate de intelectul neparticipat sunt intelectuale.

Căci aşa cum intelectul este pentru fiinţa adevărată, tot aşa sunt şi aceste henade pentru henadele inteligibile. Şi, prin urmare, aşa cum ultimele, iluminând fiinţa, sunt ele însele inteligibile, la fel şi acestea, iluminând intelectul divin şi neparticipat, sunt ele însele intelectuale – nu ca subzistând în intelect, ci în sens cauzal, ca subzistând înaintea intelectului şi născându-l.

PROPOZIŢIA 164

Toate acele henade participate de întregul suflet neparticipat sunt supra-lumeşti.

Căci, din moment ce sufletul neparticipat ocupă ordinul imediat superior universului, zeii la care participă

[1] Cf. Iamblichos (*De Myst.*, VIII. 2): „Anterior fiinţelor cu adevărat existente şi principiilor universale există un Zeu unic, care este anterior chiar şi [acelei divinităţi care se crede în general că este] primul Zeu şi rege, şezând nemişcat în singurătatea propriei sale unităţi. Căci nici inteligibilul şi nici vreo altă natură nu este legată de el. . . . acesta este venerat numai prin tăcere". Şi Damascios, Περὶ Ἀρχῶν (p. 324, vol. I): „Egiptenii, în unele discursuri, sărbătoresc Principiul Unic al tuturor lucrurilor ca pe un Întuneric Necunoscut, rostindu-l în acest fel de trei ori".

sunt şi ei supra-lumeşti, şi sunt înrudiţi cu zeii intelectuali şi inteligibili aşa cum sufletul este înrudit cu intelectul şi intelectul cu fiinţa adevărată. Astfel, aşa cum întregul suflet depinde de intelecte, iar intelectul este întors spre inteligibil, tot astfel, şi zeii supra-lumeşti depind de cei intelectuali în acelaşi fel în care aceştia depind de cei inteligibili.

PROPOZIŢIA 165

Toate acele henade la care participă orice corp sensibil sunt supra-lumeşti.

Căci prin mijlocirea intelectului şi sufletului astfel de henade iradiază anumite părţi ale lumii. În orice corp lumesc intelectul nu este prezent fără suflet, şi nici divinitatea nu este unită direct cu sufletul, din moment ce participaţia se petrece prin termeni asemănători; şi intelectul însuşi participă la henadă în virtutea elementului său cel mai înalt, care este inteligibil. Prin urmare, aceste henade sunt lumeşti în sensul în care dau deplinătate întregii ordini lumeşti şi fac ca unele corpuri vizibile să devină divine. Căci orice corp de acest fel este divin, nu datorită sufletului, care nu este divin în mod primar, nici din cauza intelectului – căci nici intelectul nu este identic cu Unu –, ci, în timp ce sufletului îi datorează viaţa sa şi puterea sa de a se mişca de unul singur, iar intelectului libertatea sa perpetuă faţă de schimbare şi perfecţiunea mişcării sale ordonate, acesta nu este divin prin aceste lucruri, ci fiindcă este unit; iar dacă el are o putere providenţială, această însuşire se datorează aceleiaşi cauze.

PROPOZIŢIA 166

Orice intelect este, fie neparticipat, fie participat; iar ultimul este participat, fie de suflete supra-lumeşti, fie de suflete lumeşti.

Căci dintr-o întreagă pluralitate de intelecte, cel neparticipat este conducător, având existenţă primară. Iar din-

tre intelectele participate, unele iradiază sufletul supra-lumesc şi neparticipat, altele pe cel lumesc. Căci mulţimea lumească nu poate emana fără o mijlocire de la intelectul neparticipat, din moment ce întreaga procesie are loc prin termeni asemănători, iar mulţimea care este independentă de ordinea lumii are mai multă asemănare cu neparticipatul decât cea care este împărţită împrejur. Şi nici mulţimea supra-lumească nu este singură: ci trebuie să existe intelecte lumeşti, mai întâi, fiindcă există zei lumeşti; în al doilea rând, fiindcă lumea posedă atât intelect cât şi suflet; în al treilea rând, sufletele lumeşti trebuie să participe la intelectele supra-lumeşti prin mijlocirea intelectelor care sunt lumeşti[1].

PROPOZIŢIA 167

Orice intelect are cunoaştere intuitivă despre sine: dar Intelectul Prim nu se cunoaşte decât pe sine, iar intelectul şi obiectul său sunt aici din punct de vedere numeric unu; în timp ce fiecare intelect ulterior se cunoaşte pe sine şi cunoaşte în acelaşi timp naturile anterioare lui, astfel încât obiectul său este în parte el însuşi şi în parte sursa sa.

Căci orice intelect trebuie, fie să se cunoască pe sine, fie să cunoască ceea ce este deasupra lui, fie ceea ce îi urmează.

Dacă ultima [afirmaţie] ar fi adevărată, ar însemna că intelectul se întoarce spre inferiorul său. Şi chiar şi aşa, obiectul asupra căruia s-a întors, acesta nu îl va cunoaşte în sine însuşi, din moment ce nu se află în interiorul lui,

[1] În corespondenţă cu cele trei clase de henade aflate la nivelul cel mai de jos, există trei grade ale intelectului „divin": (a) Intelectul „neparticipat"; (b) intelectele supra-lumeşti, care au rol de termen mediu între (a) şi (c); (c) intelectele lumeşti (planetare). În afară de acestea trei mai sunt şi intelectele lumeşti care nu sunt divine (prop. 181), care sunt participate de sufletele daimonice şi intermitent de cele umane (prop. 183, 184).

ci îi este străin. Acesta nu poate cunoaşte decât amprenta lăsată asupra sa de către obiect. Căci cunoaşte ce este al său, nu ceea ce îi este străin; ceea ce îl afectează, nu sursa din afară [care l-a afectat].

Să presupunem, mai departe, că acesta cunoaşte ce se află deasupra sa. Dacă ar cunoaşte acest lucru prin cunoaşterea de sine, acesta va avea cunoaşterea simultană a celor doi; dar dacă l-ar cunoaşte doar pe cel superior, ar fi un intelect ce se ignoră pe sine. Mai există şi argumentul general, că dacă acesta îl cunoaşte pe cel anterior lui, trebuie să ştie că acela este o cauză şi trebuie să cunoască efectele a căror cauză este: căci dacă nu cunoaşte aceste efecte, neştiinţa despre acestea va presupune neştiinţa despre cauza lor, care le produce în virtutea fiinţei ei. Dar dacă ar şti ce alcătuieşte sau cauzează cel superior lui, acesta se va cunoaşte pe sine însuşi, din moment ce provine de acolo. Astfel, cunoscându-l pe cel superior lui, se va cunoaşte în mod necesar şi pe sine.

Dacă, prin urmare, există un intelect inteligibil, cunoscându-se pe sine, acesta va cunoaşte şi inteligibilul, din moment ce este el însuşi inteligibil; în timp ce fiecare intelect care îi urmează cunoaşte, în acelaşi timp, inteligibilul care este propriul său conţinut şi inteligibilul dinaintea lui. Există, astfel, un inteligibil în intelect şi un intelect în inteligibil; dar intelectul superior este identic cu obiectul său, pe când ce cel inferior este identic cu propriul său conţinut dar nu şi cu inteligibilul anterior lui: căci inteligibilul necondiţionat este diferit de inteligibilul din cel ce cunoaşte[1].

---

[1] Cf. Proclos, *Theol. Plat.* cap. I şi V; *in Tim.* I.321.24 sqq. şi III.100.1 sqq. Acesta este *θεῖον νοητόν* („inteligibilul divin") din prop. 161, care nu este „este co-ordonat cu Intelectul prin faptul că îl desăvârşeşte pe acesta fără pierderea transcendenţei"şi este clar că el este sursa din care Intelectul cel mai înalt îşi ia conţinutul. Prin urmare, este ignorat în propoziţia de faţă, dar într-un pasaj (*in Parm.* 900.26) se spune în mod clar că Intelectul cel mai înalt „nu are niciun obiect inteligibil anterior lui".

PROPOZIȚIA 168

Orice intelect aflat în actul intelecției știe că cunoaște: intelectul cognitiv nu este diferit de cel care este conștient de actul cognitiv.

Căci dacă este un intelect aflat în acțiune și se știe pe sine ca fiind fără deosebire de obiectul său, acesta este conștient de sine și se vede pe sine[1]. Astfel, văzându-se pe sine în actul cunoașterii și cunoscându-se pe sine în actul vederii, este conștient de sine ca intelect activ: și fiind conștient de acest lucru, nu știe doar *ce* știe dar și *că* știe. Astfel, el este în același timp conștient de lucrul cunoscut, de sine ca cunoscător și de sine ca obiect al propriului său act intelectiv[2].

PROPOZIȚIA 169

Orice intelect își are esența, potența și activitatea în eternitate.

Căci dacă se cunoaște pe sine, iar intelectul și obiectul său sunt identice, atunci de asemenea actul intelectiv este identic cu subiectul intelectual și obiectul inteligibil. Căci fiind intermediar între cunoscător și cunoscut, dacă acestea sunt identice, actul intelectiv va fi în mod firesc identic cu amândouă. Acum, este clar că esența intelectului este eternă, din moment ce este un întreg simultan. Astfel, tot așa este și actul intelectiv, în măsura în care identic cu esența; căci dacă intelectul este nemișcat, nu poate fi măsurat prin timp, nici în privința ființei și nici a

---

[1] Intelectul aflat în activitate sau în actul înțelegerii este același cu obiectul intelecției sale. Căci obiectul percepției sale trebuie să rezide în esența sa; sau altfel acesta ar percepe exteriorul ca un simț, situație în care nu va privi lucrul însuși, ci numai imaginea sa. Dar dacă inteligibilul se află în esența intelectului, nu va fi diferit cu nimic de intelect: căci ar fi esențial naturii sale și în consecință va fi atât intelectual cât și inteligibil. „[Intelectul] este inteligibil, ca și celelalte inteligibile. Căci în cazul celor lipsite de materie, este totuna intelectul și ceea ce este gândit", Aristotel, *Despre suflet* III.4. (Taylor)

[2] Vezi Plotin, *En.* II.9.1.

activității sale. Iar dacă esența și activitatea intelectului sunt neschimbătoare, tot așa este și potența sa[1].

PROPOZIȚIA 170

Orice intelect are o cunoaștere simultană a tuturor lucrurilor; dar în timp ce intelectul neparticipat cunoaște totul necondiționat, fiecare intelect ce îi urmează acestuia cunoaște totul într-o singură privință particulară.

Căci dacă orice intelect își are esența statornicită în eternitate, și împreună cu esența sa activitatea sa, fiecare va cunoaște toate lucrurile în mod simultan. Căci dacă le-ar fi cunoscut după părți și într-o succesiune ce se poate deosebi, acesta nu ar fi în eternitate: tot ceea ce este succesiv se află în timp, din moment ce presupune un anterior și un posterior și nu este un întreg simultan.

Dacă, totuși, toate intelectele ar fi asemănătoare în modul lor de a cunoaște toate lucrurile, între ele nu va exista nicio deosebire. Căci ceea ce cunosc sunt chiar ele însele; iar dacă ar fi asemănătoare în cunoașterea lor universală, ar fi asemănătoare în ființa lor universală și astfel nu ar putea exista nicio deosebire între intelectul neparticipat și cel participat: identitatea de intelecție comportă identitate de esență, în măsura în care intelecția fiecăruia este aceeași cu ființa sa și fiecare intelect este identic, atât cu intelecția, cât și cu ființa sa.

Prin urmare, rezultă că, dacă acestea nu se aseamănă în cunoașterea lor, fiecare nu va cunoaște toate lucrurile, ci doar un singur lucru; sau mai mult decât unul, dar totuși nu toate; sau, altfel, toate lucrurile într-o singură privință particulară. Dar a nega că acestea au cunoașterea tuturor lucrurilor înseamnă a presupune un intelect care nu cunoaște o parte a existenței. Căci fiind nemișcat, acesta nu poate să treacă dintr-un punct în altul și să

[1] „Esența" sau „existența" unui intelect reprezintă conținutul său inteligibil (νοητόν); „potența" puterea sa de intelecție (νοῦς); „activitatea" actul său de intelecție (νόησις).

câştige cunoaştere despre ceea ce înainte nu ştia; şi ştiind doar un singur lucru datorită neclintirii sale, acesta va fi inferior sufletului, care în mişcarea sa capătă cunoaşterea tuturor lucrurilor.

Prin urmare, din moment ce acesta trebuie să cunoască toate lucrurile sau un singur lucru sau într-o singură privință particulară, vom trage concluzia că ultima reprezintă adevărul: intelecția [sau cunoaşterea] cuprinde toate lucrurile în mod perpetuu şi în toate intelectele, dar în fiecare aceasta îşi delimitează obiectele printr-un caracter particular. În aşa fel încât, în actul cunoaşterii şi în conținutul cunoscut trebuie să existe un anumit aspect dominant, sub care toate lucrurile sunt cunoscute în mod simultan şi prin care toate sunt caracterizate pentru cunoscător[1].

PROPOZIȚIA 171

Orice intelect este o esență indivizibilă.

Căci acesta, dacă este fără mărime, corp sau mişcare, este indivizibil. Căci tot ceea ce este divizibil într-o privință oarecare este astfel, fie ca pluralitate, fie ca mărime, fie cu privire la desfăşurarea temporală a activităților sale; dar intelectul este etern în toate privințele, acesta transcende corpurile, iar conținutul său plural este unit. Prin urmare, intelectul este indivizibil.

Faptul că intelectul este incorporal se vede din întoarcerea sa către sine; căci corpurile nu au putința unei

[1] Astfel, (1) toate intelectele cunosc tot ceea ce cunosc printr-o intuiție simultană (*ὁμοίως νοοῦσι*), din moment ce activitatea lor este eternă. Dar (2) nu există două intelecte care să aibă intuiții identice (*ἅμα*): altfel ființa lor ar fi identică. Diferența nu poate fi reprezentată decât de (a) succesiunea în care cunoaşterea lor se manifestă (dar această posibilitate este exclusă de (1)); sau (b) de contextul cunoaşterii lor (lucru care ar însemna că unele intelecte au rămas cu o necunoaştere permanentă a unor lucruri, din moment ce cunoaşterea lor, fiind eternă, nu poate creşte precum cea a sufletelor); sau (c) de punctul de vedere cu care îşi asociază cunoaşterea. (a) şi (b) fiind respinse, (c) rămâne valabil. Cf. Plotin, *En.* V.8.4. (Dodds)

astfel de întoarceri. Faptul că este etern se vede din identitatea dintre activitatea şi esenţa acestuia, aşa cum s-a dovedit mai sus (prop. 169). Faptul că pluralitatea acestuia este unită se vede din continuitatea dintre pluralitatea intelectuală şi henadele divine; căci acestea sunt prima pluralitate, după care intelectele sunt următoarele, şi de aceea orice intelect, deşi este o pluralitate, este o pluralitate unită, din moment ce acela care este adunat într-o adâncă unire este anterior celui divizat şi se află mai aproape de Unu[1].

PROPOZIŢIA 172

Orice intelect este direct alcătuit din lucruri care sunt perpetue şi, în ceea ce priveşte esenţa lor, neschimbătoare.

Căci toate produsele unei cauze nemişcate sunt neschimbătoare în esenţa lor; şi intelectul este nemişcat, fiind etern în orice privinţă şi statornic în eternitate. Din nou, intelectul dă naştere produselor sale în virtutea fiinţei sale, iar dacă fiinţa sa este perpetuă şi neschimbătoare, tot aşa este şi activitatea sa productivă: prin urmare, efectele sale nu există doar în anumite perioade, ci perpetuu.

PROPOZIŢIA 173

Orice intelect este, din punct de vedere intelectual, identic cu lucrurile care sunt anterioare şi posterioare lui –

---

[1] Între unitatea pură a lui Unu şi unitatea minimă a Materiei, Proclos recunoaşte şase grade: (1) henadele, care sunt sursa transcendentă a pluralităţii; (2) intelectele, dintre care fiecare este o pluralitate efectivă (prin faptul că este o *πλήρωμα εἰδῶν*, „sumă completă de forme", prop. 177), dar indivizibilă în spaţiu şi timp; (3) sufletele, care sunt indivizibile din punct de vedere spaţial dar îşi au activitatea împărţită în timp (prop. 191); (4) potenţele nedespărţite şi Formele imanente, care sunt străbătute de divizibilitatea spaţială a corpului (prop. 190); (5) mărimile corporale continue, care sunt divizibile în orice punct (prop. 80); (6) mulţimile corporale discrete, care sunt împărţite de fapt în spaţiu. Plotin (V.2.1) şi Porfir (*ἀφ*. 5) au făcut în esenţă aceleaşi distincţii, cu omiterea henadelor. (Dodds)

cu ultimele în calitate de cauză a lor, cu primele prin participare. Dar din moment ce el însuşi este un intelect, iar esenţa sa este intelectuală, acesta determină toate lucrurile, atât cele pentru care este cauză, cât şi cele prin participare, potrivit propriului său caracter substanţial.

Căci fiecare principiu participă la cele superioare lui în măsura capacităţii sale naturale, iar nu în măsura fiinţei acestora: căci altfel acestea ar fi fost participate în acelaşi mod de toate lucrurile. Prin urmare, participaţia diferă în funcţie de caracterul distinctiv şi de capacitatea celor ce participă. În consecinţă, în intelect naturile care îi sunt anterioare sunt conţinute în mod intelectual; dar acesta este de asemenea identic intelectual cu lucrurile ce îi sunt posterioare. Căci el nu este alcătuit din efectele sale; el nu conţine efectele sale, ci cauzele lor. El cauzează toate lucrurile în virtutea fiinţei sale; iar fiinţa sa este intelectuală: prin urmare, el conţine cauzele tuturor lucrurilor în mod intelectual.

Astfel, orice intelect este toate lucrurile în mod intelectual, atât cele care îi sunt anterioare, cât şi cele care îi sunt posterioare: adică, aşa cum conţine lumea inteligibilă în mod intelectual, tot aşa conţine lumea sensibilă în acelaşi mod[1].

PROPOZIŢIA 174

Orice intelect alcătuieşte toate lucrurile posterioare lui însuşi prin actul intelecţiei: activitatea sa creatoare este gândirea, iar cugetarea sa este creaţie.

Căci dacă intelectul este identic cu obiectul său, iar esenţa fiecărui intelect cu cugetarea sa, şi dacă acesta creează prin esenţa sa şi produce în virtutea de a fi ceea ce este, atunci acesta trebuie să-şi alcătuiască produsele prin actul cugetării. Căci existenţa şi intelecţia sa sunt un singur lucru, din moment ce intelectul este identic cu

---

[1] Cf. Proclos, *in Parm.* 964.21.

ființa care este conținutul său. Dacă, prin urmare, acesta creează prin faptul că există, iar existența sa este cugetare, acesta creează prin actul gândirii.

Cugetarea sa este actualizată în actul gândirii, care este identic cu existența sa; și existența sa este creație, căci ceea ce creează fără mișcare își are existența întotdeauna în actul creator; prin urmare, cugetarea intelectului este creație[1].

PROPOZIȚIA 175

Orice intelect este participat în mod primar de acele naturi care sunt intelectuale atât în esență, cât și în activitate.

Căci dacă nu [este participat] de acestea, atunci [este participat] de principii care au o esență intelectuală dar care nu exercită intelecție tot timpul. Dar acest lucru este cu neputință. Căci activitatea intelectului este lipsită de mișcare și, în consecință, acele principii care participă la el participă tot timpul, bucurându-se de o intelecție perpetuă de care activitatea intelectului le face perpetuu capabile. Căci o ființă care își are activitatea într-o anumită parte din timp este discontinuă față de una a cărei activitate este eternă. Ca și printre esențe, tot așa și în gradațiile de activitate există un grad intermediar aflat între orice activitate care este eternă și cea care este îndeplinită într-un anumit timp, adică acea activitate care își are desăvârșirea în întregul timpului. Căci nicăieri procesia nu se petrece fără mijlocire, ci întotdeauna prin termeni care sunt înrudiți și asemănători; și acest lucru nu este mai puțin valabil pentru substanțe cât este și pentru gradele de desăvârșire din activități. În consecință, orice

[1] Expunerea clasică a acestei teze se găsește în *En.* III.8, unde Plotin spune despre Natură (*φύσις*) cam același lucru pe care Proclos îl spune aici despre Intelect: „Dar natura are, și produce pentru că are. Pentru ea, a produce înseamnă a fi ceea ce ea este, și câtă este, este putere producătoare. Ea este contemplare și obiect contemplat, fiind o rațiune. Pentru că este o contemplare și un obiect contemplat și o rațiune, ea și produce deoarece este aceste lucruri".

intelect este participat în mod primar de principii care sunt tot timpul capabile de intelecție și se bucură de ea perpetuu, deși acestea o exercită în timp, nu în eternitate.

Corolar. Din acestea, reiese că un suflet care exercită intelecție doar în anumite perioade nu poate participa direct la intelect.

PROPOZIȚIA 176

Toate formele intelectuale se află una în cealaltă, și fiecare rămâne ea însăși și distinctă de celelelate.

Căci dacă orice intelect este indivizibil, iar prin această indivizibilitate intelectuală este unit și conținutul său plural, atunci toate formele, fiind conținute de un singur intelect lipsit de părți, sunt unite una cu cealaltă și toate se întrepătrund. Dar dacă toate sunt imateriale și lipsite de corp, nu există confuzie între ele, ci fiecare rămâne ea însăși, păstrându-și neîntinat caracterul distinct pur.

Faptul că formele intelectuale sunt neamestecate este arătat în participațiile specifice de care se bucură principiile inferioare, care pot participa la orice formă independent de celelalte. Căci dacă termenii participați nu ar fi fost diferiți și separați unul de celălalt, cei care participă nu ar fi putut să se bucure de aceștia în mod diferit, ci amestecul fără diferență ar fi existat [chiar și] în ultimele principii, din moment ce acestea sunt inferioare în rang. Din ce sursă ar fi putut acestea să aibă diferențiere, dacă formele care le alcătuiesc și le desăvârșesc ar fi fost fără diferențiere și amestecate?

Pe de altă parte, unitatea formelor este evidențiată de substanța neîmpărțită și esența unitară a intelectului ce le cuprinde. Căci lucrurile ce își au ființa într-un principiu unitar lipsit de părți, ce există în una și aceeași minte fără împărțire – cum să îl imparți pe cel care este unu și lipsit de părți? – trebuie să fie laolaltă și unul în celălalt, întrepătrunzându-se în întregime unul cu celălalt, fără interval spațial. Căci cel care le conține nu are întindere spațială: acesta nu cuprinde un „aici" și un „în altă parte" precum lucrurile ce au întindere, ci există pe de-a-ntregul

într-o unitate neîmpărțită: aşa încât, formele sunt de asemenea una în cealaltă.

Astfel, toate formele intelectuale există, atât una în cealaltă ca o unitate, cât şi fiecare separată de cealaltă în mod distinctiv. Dacă, pe lângă dovezile de mai sus, are cineva nevoie de exemple, să ia în considerare teoremele care sunt conținute într-un singur suflet. Toate acestea, existând în aceeaşi substanță fără întindere, sunt unite una cu cealaltă, căci cel care este fără întindere îşi cuprinde conținutul, nu în mod spațial, ci fără împărțire sau interval. În acelaşi timp, acestea sunt diferite una de cealaltă: căci sufletul le poate produce pe toate în puritatea lor, scoțându-le la iveală pe fiecare în mod separat, fără a aduce în tovărăşia sa niciuna din restul celorlalte; iar activitatea sufletului nu ar fi putut astfel să le deosebească dacă acestea nu ar fi fost neîncetat deosebite în starea lor pasivă[1].

PROPOZIȚIA 177

Orice intelect este o sumă completă[2] de forme, dar unele dintre ele cuprind forme în mai mare măsură universale şi altele [forme] în mai mare măsură particulare; şi în timp ce intelectele superioare posedă într-o manieră în mai mare măsură universală tot ceea ce lucrurile posterioare lor conțin într-o manieră în mai mare măsură particulară, cele inferioare posedă şi ele într-o manieră în mai mare măsură particulară tot ceea ce lucrurile anterioare lor au într-o manieră în mai mare măsură universală.

Căci intelectele superioare, fiind mult mai unitare decât cele secundare, exercită puteri mai mari, pe când cele

---

[1] Pentru lumea inteligibilă ca unitate în distincție, cf. Plotin, *En.* VI.4.14 şi V.8.4, iar pentru analogia ştiințelor, IV.9.5. De la Proclos această doctrină a fost preluată de neoplatonicienii creştini care s-au folosit de ea pentru a explica doctrina Trinității (de pildă, Dionisie, *Div. Nom.* 2.5; Nicolaus Cusanus, *de docta ignorantia* 38.24).

[2] „Sumă completă", πλήρωμα. Cuvânt ce aparține mai ales vocabularului gnosticismului, şi se pare că a fost introdus pentru prima dată de Iamblichos (*de myst.* 28. 18). Este un termen favorit al lui Proclos.

inferioare, fiind mult mai plurale, îşi restrâng puterile ce le posedă. Căci acele principii care sunt mult mai înrudite cu Unu, deşi numărul lor este relativ restrâns, depăşesc în putere naturile care le sunt posterioare; iar referitor la cele aflate la o îndepărtare mai mare este valabil opusul. În consecință, intelectele superioare, manifestând o putere mai mare în numere mai mici, produc, în virtutea puterii lor, mai multe efecte prin intermediul a mai puține forme, pe când cele care le urmează, din cauza lipsei de putere, produc mai puține efecte prin intermediul mai multor forme. Dacă lucrurile stau aşa, formele cuprinse în intelectele superioare sunt în mai mare măsură universale, iar cele din intelectele inferioare sunt în mai mare măsură particulare.

Corolar. De unde rezultă că lucrurile generate din intelectele superioare în virtutea unei singure forme sunt produse la modul împărțit din intelectele secundare în virtutea unui număr de forme; şi, invers, lucrurile produse de intelectele inferioare printr-o mulțime de forme distincte sunt produse de cele superioare prin forme mai puține ca număr şi în mai mare măsură universale: ceea ce are caracter general şi comun pentru toți cei ce participă vine la aceştia de deasupra, dar calitatea particulară şi specifică a fiecărei specii vine de la intelectele secundare. Prin urmare, intelectele secundare, prin deosebirea în mai mare măsură particulară a formelor, articulează şi elaborează în detaliu lucrarea formativă a intelectelor prime.

PROPOZIȚIA 178

Orice formă intelectuală este alcătuită din lucruri perpetue.

Căci dacă orice formă de acest fel este eternă şi nemişcată, aceasta este cauza substanțelor neschimbătoare în esența lor şi perpetue, nu a lucrurilor care ajung la ființă şi pier. Astfel, tot ceea ce subzistă în virtutea unei forme intelectuale este etern.

Căci dacă toate formele produc lucrurile posterioare lor prin simpla lor existență, iar existența lor este întotdeauna liberă de schimbare, tot așa, și produsele lor vor fi neschimbătoare și perpetue. În consecință, lucrurile care au ajuns la ființă într-un anumit moment din timp nu pot să-și ia subzistența dintr-o formă care să le fie cauză, și nici lucrurile pieritoare, în măsura în care sunt pieritoare, nu pot avea o formă intelectuală preexistentă: căci dacă subzistența lor ar fi fost înrudită cu astfel de forme, acestea ar fi fost nepieritoare și nenăscute[1].

PROPOZIȚIA 179

Întreaga serie intelectuală este finită.

Căci dacă există o altă pluralitate posterioară acesteia, inferioară în esență, și dacă seria intelectuală se află mai aproape de Unu, iar cealaltă se află mai departe, și, iarăși, dacă cel care se află mai aproape de Unu este mai mic din punct de vedere cantitativ, iar cel care se află mai departe este mai mare, atunci seria intelectuală trebuie să fie mai mică ca număr decât oricare pluralitate ce îi urmează. Rezultă că aceasta nu este infinită: adică numărul de intelecte este limitat. Căci cel care este întrecut de un altul nu este infinit, din moment ce infinitul este neîntrecut, în măsura în care este infinit[2].

---

[1] Perspectiva generală a lui Proclos este că nu există decât Forme ale speciilor, nu ale indivizilor: chiar și sufletele umane, care sunt indivizi nepieritori, nu provin în mod separat din Forme separate, ci în mod colectiv din Formele diferitelor suflete divine sub care sunt grupate (cf. prop. 204). Ca o excepție la principiul general, aceste suflete divine are fiecare o Formă proprie, așa cum au și corpurile cerești. Nu există Forme ale lucrurilor care există doar ca părți, cum ar fi ochii sau degetele; ale atributelor accidentale cum este culoarea; ale artefactelor (în ciuda celor spuse în *Republica* X); ale artelor practice precum țesutul; sau ale lucrurilor rele. (Dodds)

[2] Vezi Plotin, *En.* VI.6.8 sq.; Proclos, *Theol. Plat.* IV.29; *Hermiae Scholia in Plat. Phaedrum*, p. 167 sq., ed. Couvreur.

PROPOZIȚIA 180

Orice intelect este un întreg, deşi nu unul alcătuit din părți: în timp ce intelectul neparticipat este un întreg fără calificare, din moment ce are toate părțile sale presupuse de totalitatea sa, fiecare dintre intelectele specifice conține întregul ca un întreg în parte şi este astfel toate lucrurile în mod particular.

Căci dacă fiecare este toate lucrurile într-un singur aspect, iar „într-un singur aspect" înseamnă acelaşi lucru ca şi „în mod particular", atunci întregul este, în această privință, conținut de fiecare în mod particular, fiind determinat de un anumit aspect specific care domină întregul conținut al unui intelect particular.

PROPOZIȚIA 181

Orice intelect participat este, fie divin, depinzând de zei, fie este pur intelectual.

Căci dacă intelectul prim este divin şi neparticipat, intelectul care este cel mai înrudit cu acesta nu este unul care să difere în amândouă privințele, nefiind nici divin şi nici participat: căci principiile care sunt neasemănătoare în amândouă privințele sunt separate. Prin urmare, este clar că termenul mediu se aseamănă cu intelectul prim în una din aceste privințe, în timp ce diferă în cealaltă: fie este neparticipat, dar nu şi divin, fie este divin, dar participat. Dar tot ceea ce este neparticipat este divin, fiindcă este înzestrat în propriul său ordin cu acel rang care este analog cu Unu. În consecință, trebuie să existe un intelect care este deopotrivă divin şi participat.

Totuşi, trebuie să existe de asemenea un intelect care nu participă la henadele divine, ci exercită doar intelecție: căci în timp ce primii membri ai oricărei serii, care sunt strâns legați de monada lor, pot participa la membrii corespondenți din ordinul imediat superior, cei care se află la mai multe grade depărtare de monada lor generatoare nu au capacitatea de a se ataşa de acel ordin. Astfel, există un intelect divin, ca şi un intelect care este

pur intelectual, ultimul ivindu-se în virtutea puterii distinctive a intelecției pe care o primește de la propria sa monadă, primul în virtutea unității impuse de către henada la care participă.

PROPOZIȚIA 182

Orice intelect divin participat este participat de suflete divine.

Căci dacă participația asimilează participantul cu principiul participat și îl face să aibă aceeași natură, este clar că un suflet care participă și este dependent de un intelect divin este el însuși divin, participând la divinitatea ce o conține prin mijlocirea intelectului. Căci divinitatea co-operează în a uni sufletul participant cu intelectul, legând astfel divinul cu divinul.

PROPOZIȚIA 183

Orice intelect care este participat dar [care este] pur intelectual, este participat de suflete care nu sunt nici divine, nici încă supuse alternării de la intelect la non-intelect.

Căci acest ordin de suflete nu poate fi divin, din moment ce ele nu participă la un intelect divin, căci, după cum s-a arătat (prop. 129), sufletele participă la zei prin intelect. Și, pe de altă parte, nu îngăduie nici schimbare, căci fiecare intelect este participat de principii perpetuu intelectuale, atât în esența, cât și în activitatea lor. Și acest lucru este limpede din ceea ce s-a spus mai devreme (prop. 175).

Despre suflet

PROPOZIȚIA 184

Orice suflet este, fie divin, fie supus schimbării de la intelect la non-intelect, fie intermediar între aceste ordine, bucurându-se de intelecție perpetuă, dar fiind inferior sufletelor divine.

Căci dacă intelectul divin este participat de suflete divine, iar cel pur intelectual de suflete care nu sunt divine, şi totuşi nu îngăduie schimbarea de la intelect la non-intelect, şi dacă mai există de asemenea suflete supuse unei astfel de schimbări, exercitând intelecţie în mod intermitent, este clar că există trei genuri de suflete: primul, cel divin, apoi restul acelora care participă perpetuu la intelect, iar al treilea, acelea care trec acum la intelect şi din nou la non-intelect.

PROPOZIŢIA 185

Toate sufletele divine sunt zei la nivelul psihic; toate cele care participă la intelectul intelectual însoţesc[1] zeii perpetuu; toate cele care îngăduie schimbare însoţesc zeii în anumite momente.

Căci dacă unele suflete au lumina divină ce le iluminează de deasupra, în timp ce altele au intelecţie perpetuă, iar altele participă la această perfecţiune în anumite momente, atunci primul ordin ocupă în seria sufletelor un loc analog cu cel al zeilor; al doilea [ordin de suflete], având tot timpul o activitate intelectuală, se află tot timpul în tovărăşia zeilor şi [aceste suflete] sunt legate de sufletele divine, având cu acestea aceeaşi relaţie pe care ceea ce este intelectual o are cu ceea ce este divin; iar cele care se bucură de intelecţie intermitentă se află cu intermitenţă în tovărăşia zeilor, neputând să participe la intelect neîncetat şi fără schimbare sau să însoţească zeii perpetuu – căci cel care se împărtăşeşte din intelect numai în anumite momente nu are nicio cale pentru a fi unit perpetuu cu zeii[2].

---

[1] „A însoţi", *ὀπαδός* vine din *Phaidros* 252 c, fiind preluat de Philon (*Quis Rer. Div.* 15. 76) şi de neoplatonicieni de la Porfir la Dionisie Areopagitul.

[2] În *Phaidros* 248 a, după ce descrie viaţa „zeilor" (*θεῖαι ψυχαί*, „sufletele divine" ale lui Proclos), Platon continuă: „Să vedem acum ce se întâmplă cu celelalte suflete; acela care îl urmează cel mai bine pe zeu, şi-i

Orice suflet este o esență incorporală și poate să se separe de corp.

Căci dacă se cunoaște pe sine și dacă tot ceea ce se cunoaște pe sine se întoarce spre sine, iar ceea ce se întoarce spre sine nu este corp – din moment ce niciun corp nu este capabil de această activitate – și nu este nici inseparabil de corp – întrucât ceea ce este inseparabil de corp nu e capabil de această întoarcere spre sine, care ar presupune separare –, rezultă că sufletul nu este esență corporală și nu este nici inseparabil de corp. Dar faptul că acesta se cunoaște pe sine este evident: căci dacă cunoaște principiile superioare lui însuși, este în mod firesc capabil să se cunoască pe sine, căpătând cunoaștere de sine prin cauzele anterioare lui[1].

---

seamănă mai mult, împinge creștetul vizitiului în afara bolții . . . abia de poate ține ochii îndreptați către adevăratele realități".
Vezi Cicero, *De Oficiis* III. 10. Ultimele cuvinte ale lui Plotin au fost: „Și acum, zeul din mine tinde să se întoarcă la Zeul universului". Următoarele afirmații ale lui Epictet (*Convorbiri* II. 8), susțin și ele că sufletul este o divinitate: „Dar tu ești de o fire superioară; tu ești o parte separată din Zeu; tu ai în tine o parte din el. De ce atunci nu îți cunoști înalta ta obârșie? De ce nu știi de unde vii? Nu-ți vei aminti atunci când mănânci, cine ești tu cel ce mănânci și pe cine hrănești? . . . Atunci când ai legături cu oamenii, când te antrenezi, când te afli într-o discuție, oare nu știi că hrănești un zeu, că antrenezi un zeu? Nefericitule! tu porți cu tine un zeu și nu știi asta. Tu crezi că vorbesc despre un zeu de argint sau de aur și din afară? Tu îl porți înlăuntrul tău și nu-ți dai seama că îl întinezi cu gânduri și fapte murdare. Și dacă ar fi prezentă o imagine a Zeului, tu nu ai îndrăzni să faci niciunul din lucrurile pe care le faci: dar când Zeul însuși este prezent înlăuntru și vede și aude totul, tu nu te rușinezi să gândești și să înfăptuiești lucruri ca acestea, având neștiința pe care o ai despre propria ta fire și fiind supus mâniei Zeului". Vezi și notele suplimentare.

[1] Căci cele inferioare sunt cuprinse de cele superioare, iar particularele de universalii: astfel, cel care cunoaște universaliile, cunoaște și particularele, deși inversul acestui lucru nu este valabil. Prin urmare, sufletul posedând o capacitate naturală de a se cunoaște pe sine și de a cunoaște lucrurile superioare propriei sale naturi, din iluminările ce

PROPOZIȚIA 187

Orice suflet este indestructibil şi nepieritor.

Căci tot ceea ce poate fi dizolvat sau distrus în orice ce fel, fie este corporal şi compus, fie îşi are ființa într-un substrat: primul tip, fiind alcătuit dintr-o pluralitate de elemente, piere prin disoluție, în timp ce ultimul, fiind capabil să existe numai în ceva care este altul decât el însuşi, dispare în non-existență atunci când este separat de substratul său. Dar sufletul este atât incorporal, cât şi independent de orice substrat, existând în el însuşi şi întorcându-se către el însuşi. Prin urmare, este indestructibil şi nepieritor[1].

PROPOZIȚIA 188

Orice suflet este deopotrivă un principiu al vieții şi un lucru viu.

Căci cel în care intră sufletul trăieşte în mod necesar, iar cel care este lipsit de suflet rămâne îndată fără viață. Viața sa se datorează, fie sufletului, fie unei alte cauze şi nu sufletului. Dar ca să se datoreze întru totul unei alte cauze este cu neputință. Căci orice principiu participat, fie se împărtăşeşte pe sine, fie împărtăşeşte o parte din sine celui care participă: dar dacă nu asigură niciunul din aceste lucruri, nu va fi participat. Totuşi, sufletul este participat de cel în care este prezent, şi numim „însuflețit" sau animat ceea ce participă la suflet.

însoțesc cunoaşterea avută despre ultimele, acesta se va cunoaşte pe sine într-un mod mult mai înalt şi mai limpede (Taylor).
Proclos presupune aici distincția dintre aspectul cognitiv al sufletului care este o substanță incorporală şi aspectul sufletului care este, de fapt, inseparabil de corp. Pe ultimul îl numeşte „imagine a sufletului" (εἴδωλον ψυχῆς). Cf. prop. 64; *in Tim.* II.285.27. Plotin foloseşte termenul „ființă vie" (ζῷον) pentru alcătuirea formată din corp şi suflet (inseparabil). Cf. *En.* I.1.5. (Dillon)

[1] Vezi Hermeias, *in Phaedrum*, 101 sq., ed. Couvreur; Proclos, *Theol. Plat.* I, 66 sq.; Nemesius, *De Natura Hominis*, cap. II şi III.

Prin urmare, dacă dăruieşte viaţă corpurilor animate, sufletul este, fie un principiu al vieţii, fie un lucru viu, fie amândouă la un loc, un principiu al vieţii şi un lucru viu în acelaşi timp. Dar dacă acesta ar fi doar un lucru viu şi nu un principiu al vieţii, ar fi alcătuit din viaţă şi non-viaţă, lucru din cauza căruia nu se va putea cunoaşte pe sine şi nici nu se va putea întoarce spre sine. Căci cunoaşterea este viaţă, iar cunoscătorul (în măsura în care este astfel) este viu. Prin urmare, dacă sufletul conţine un element lipsit de viaţă, acest element nu are în sine nicio putere de cunoaştere.

Şi dacă acesta ar fi doar un principiu al vieţii, nu va mai participa la viaţa intelectului. Căci cel care participă la viaţă este un lucru viu şi nu doar un principiu al vieţii: principiul pur este viaţa primă şi neparticipată, în timp ce [viaţa] care este posterioară acesteia nu este doar un principiu al vieţii, ci şi un lucru viu. Totuşi, viaţa neparticipată nu este suflet. Prin urmare, sufletul este deopotrivă un principiu al vieţii şi un lucru viu[1].

PROPOZIŢIA 189

Orice suflet este animat prin sine.

Căci dacă este capabil să se întoarcă spre sine, iar tot ceea ce este capabil de o astfel de conversie este constituit prin sine, atunci sufletul este constituit prin sine şi este cauză a propriei sale fiinţe. Dar sufletul este, atât un principiu al vieţii, cât şi un lucru viu, iar caracterul său esenţial este puterea de viaţă; căci acolo unde este prezent acesta împărtăşeşte viaţă prin simpla sa fiinţă, iar cel ce participă, dacă este potrivit pentru primire, devine de îndată însufleţit şi viu. Sufletul nu chibzuieşte sau alege şi nici nu însufleţeşte corpul ca o consecinţă a vreunei chibzuinţe sau judecăţi, ci dăruieşte viaţă celui

---

[1] Sensul iniţial al lui ψυχή („suflet"), ca şi al latinului *anima*, este cel de „suflare de viaţă", de unde şi asocierea strânsă din gândirea greacă dintre ideea de „suflet" şi cea de „viaţă": cuvântul folosit pentru „viu" este ἔμψυχος, lit. „însufleţit".

care este potrivit să participe la ea doar fiind ceea ce este. Prin urmare, ființa sa înseamnă a fi în viață. Dacă, astfel, ființa sa este derivată prin sine, iar această ființă înseamnă a fi în viață, care este caracterul său esențial, viața sa trebuie să fie şi ea dată prin sine şi derivată prin sine. Adică sufletul trebuie să fie animat prin sine.

PROPOZIȚIA 190

Orice suflet este intermediar între principiile indivizibile şi cele care sunt divizate în asociere cu corpurile.

Căci dacă este animat prin sine şi constituit prin sine şi are o existență separată de corpuri, acesta este superior tuturor principiilor care sunt divizate în asociere cu corpurile, şi le transcende. Căci astfel de principii sunt întru totul inseparabile de substraturile lor, fiindcă ele sunt divizate împreună cu masa divizată, şi îndepărtându-se de propria lor natură, care este lipsită de părți, acestea sunt contaminate de întinderea corporală; dacă acestea ar ține de ordinul principiilor necesare vieții, ar aparține ca principii ale vieții, nu lor însele, ci acelora care participă la ele; dacă ar ține de ordinul ființei şi formelor, ar aparține ca forme, nu lor însele, ci acelor lucruri cărora le dau formă.

Dacă, în afară de a fi aceste lucruri – o esență constituită prin sine, o viață animată prin sine, o cunoaştere cunoscătoare de sine şi toate aceste fundamente ce se pot separa de corp –, sufletul ar mai fi de asemenea ceva care are viață, şi, în consecință, ființă prin participare, ca şi cunoaştere a cauzelor ce diferă de el însuşi prin participare, atunci [sufletul] va fi, în mod clar, inferior principiilor indivizibile. Este evident că acesta îşi ia viață, şi, în consecință, ființă, dintr-o sursă alta decât el; căci anterior sufletului există, atât viață neparticipată, cât şi ființă neparticipată. Este evident că acesta nu este primul principiu cunoscător, din moment ce orice suflet, în măsura în care este suflet, este viu, şi nu orice suflet, în măsura în care este suflet, are cunoaştere: există suflete ce nu cu-

nosc realitatea şi care totuşi rămân suflete. Astfel, sufletul nu este primul principiu cunoscător şi nu este cunoaştere nici prin simpla sa existenţă. Prin urmare, esenţa sa este secundară faţă de acele principii care sunt cunoscătoare în mod primar şi în virtutea fiinţei lor. Şi din moment ce în suflet esenţa este diferită de cunoaştere, acesta nu poate să se situeze printre principiile indivizibile. Dar s-a arătat de asemenea că acesta nu se situează nici printre naturile care sunt împărţite în asociere cu corpurile. Prin urmare, se află la mijlocul celor două[1].

PROPOZIŢIA 191

Orice suflet participat are o esenţă eternă, dar o activitate temporală.

Căci, fie îşi va avea atât esenţa, cât şi activitatea în eternitate sau în timp, fie va avea una în eternitate şi alta în timp. Dar nu le poate avea pe amândouă în eternitate: altfel va fi fiinţă neîmpărţită şi nu se va putea face nicio deosebire între natura *psihică* şi substanţa intelectuală, între principiul mişcat prin sine şi cel nemişcat. Şi nu le poate avea pe amândouă nici în timp: altfel va fi doar un lucru ce ţine de devenire şi nu va fi nici animat prin sine, nici constituit prin sine; căci niciun lucru care este măsurat prin timp în ceea ce priveşte esenţa sa nu este constituit prin sine. Dar sufletul este constituit prin sine; căci cel care se întoarce spre el însuşi în activitatea sa este de asemenea conversiv prin sine în ceea ce priveşte esenţa sa, adică purcede din sine însuşi ca [dintr-o] cauză.

În consecinţă, rezultatul este că orice suflet trebuie să fie într-o privinţă etern şi în alta să participe la timp. Astfel, fie este etern în privinţa esenţei sale şi participă la timp în privinţa activităţii sale, fie invers. Dar ultimul lu-

---

[1] Această propoziţie se bazează pe alcătuirea sufletului din *Timaios* 35 a: „Întâi a amestecat într-o anumită proporţie existenţa indivizibilă, veşnic identică cu sine, cu existenţa divizibilă, care se află, în corpuri, într-un proces de devenire, obţinând din amândouă o a treia formă de existenţă".

cru e cu neputință. Prin urmare, orice suflet participat este înzestrat cu o esență eternă, dar cu o activitate temporală[1].

PROPOZIȚIA 192

Orice suflet participat ține de ordinul lucrurilor care sunt în mod perpetuu și este de asemenea primul dintre lucrurile supuse devenirii.

Căci dacă acesta este etern în esența sa, substanța sa este ființă adevărată și este în mod perpetuu. Căci cel care participă la eternitate se împărtășește și din perpetuitatea ființei. Iar dacă este în timp în privința activității sale, este un lucru supus devenirii. Căci tot ceea ce participă la timp, ajungând la ființă perpetuu într-o ordine temporală de evenimente și fără a fi în mod simultan tot ceea ce este, este un lucru supus devenirii. Dar dacă fiecare suflet este un lucru supus devenirii doar într-un singur aspect, și anume cel al activității sale, acesta trebuie să aibă întâietate printre lucrurile de acest fel. Căci cel care aparține în întregime devenirii este mult mai îndepărtat de principiile eterne[2].

PROPOZIȚIA 193

Orice suflet își are cea mai apropiată origine într-un intelect.

Căci dacă acesta are o esență neschimbătoare și eternă, purcede dintr-o cauză nemișcată, din moment ce tot ceea ce purcede dintr-o cauză mișcătoare este schimbător în esența sa. Prin urmare, cauza oricărui suflet este nemișcată. Iar dacă cea mai apropiată sursă a perfecțiunii sale este un intelect, acesta se întoarce către un intelect.

---

[1] Cf. Plotin, *En.* IV.4.15, „sufletele nu se află în timp, ci doar afectările și acțiunile lor . . . ceea ce este în timp este mai prejos de el".
[2] Cf. Platon, *Timaios* 37 a: „suflet ce participă la rațiune și armonie, cel mai bun dintre cele născute, zămislit de către cel mai bun dintre cele inteligibile și veșnice"; de asemenea, *Legile* 904 a.

Dar dacă acesta participă la facultatea cognitivă pe care intelectul o împărtăşeşte principiilor care pot să participe la ea – căci întreaga facultate cognitivă este derivată de naturile care o posedă de la un intelect – şi dacă toate lucrurile purced în esenţă de la cel spre care se întorc în mod natural, rezultă că orice suflet purcede dintr-un intelect[1].

PROPOZIŢIA 194

Orice suflet posedă toate formele pe care intelectul le posedă în mod primar.

Căci dacă sufletul purcede din intelect şi are intelectul ca principiu generator al său, iar intelectul, fiind nemişcat, produce toate lucrurile doar prin existenţa sa, atunci acesta va da sufletului care se iveşte din el, ca parte a fiinţei acelui suflet, raţiunile esenţiale a tot ceea ce conţine. Căci tot ceea ce creează prin faptul că există, sădeşte prin derivare în produsul său ceea ce este el însuşi în mod primar. Prin urmare, sufletul posedă prin derivare [sau în mod secundar] iradierile formelor intelectuale.

PROPOZIŢIA 195

Orice suflet este toate lucrurile, lucrurile simţurilor după modul unui exemplar sau model şi lucrurile inteligibile după modul unei imagini[2].

Căci fiind intermediar între principiile indivizibile şi cele care sunt împărţite în asociere cu corpul, acesta le produce şi le alcătuieşte pe ultimele şi de asemenea mani-

---

[1] Cf. Plotin, *En.* IV.3.5: „sufletele, care depind fiecare direct de intelect, fiind expresii ale intelectelor".

[2] Aristotel (*Despre suflet*, III. 8) spune: „Recapitulând acum cele spuse despre suflet, să spunem încă o dată faptul că sufletul este oarecum toate realităţile. Căci realităţile sunt fie sensibile, fie inteligibile, iar ştiinţa este oarecum cele cognoscibile, pe când senzaţia este cele sensibile. . . . Facultatea sensibilă şi cea intelectuală ale sufletului sunt în potenţă obiectele lor". Cf. Porfir, *Sent.*, cap. XVII.

festă propriile sale cauze, din care s-a ivit. Acele lucruri, a căror cauză preexistentă acesta este, le cuprinde dinainte la modul exemplar [sau ca modele dinainte formate ale lor], iar cele din care își trage obârșia le posedă prin participare ca produse generate ale ordinelor primare. În consecință, acesta cuprinde dinainte toate lucrurile sensibile după modul cauzei, posedând rațiunile esențiale ale lucrurilor materiale la modul imaterial, ale lucrurilor corporale la modul incorporal, ale lucrurilor spațiale fără întindere. Pe de altă parte, acesta posedă principiile inteligibile ca imagini, primind formele acestora: formele existențelor neîmpărțite la modul împărțit, ale existențelor unitare ca pluralitate, ale existențelor nemișcate [sub forma în care sunt] mișcate prin sine. Astfel, fiecare suflet este tot ceea ce este: ordinele prime prin participare și cele posterioare lui la modul exemplar[1].

PROPOZIȚIA 196

Orice suflet participat se folosește de un prim corp care este perpetuu, care are o alcătuire fără origine temporală [sau care este nenăscut] și este scutit de descompunere[2].

---

[1] Aici avem iarăși o parte din tradiția plotiniană care nu se armonizează perfect cu perspectiva generală a lui Proclos despre statutul sufletului omenesc. Deși până la urmă inspirată de Aristotel (*Despre suflet* III.8, *vide supra* n.), doctrina potrivit căreia sufletul posedă toate Formele se bazează pentru Plotin pe presupunerea că există o parte supra-conștientă a sufletului uman care „locuiește deasupra" și se bucură de intuiție neîncetată (*En.* III.4.3). Această presupunere este respinsă de Proclos. În consecință, cunoașterea universală a formelor rămâne pentru el o potențialitate care nu este niciodată actualizată pe deplin într-un suflet uman, în afara intervalului dintre două încarnări. Și nu numai acest lucru, ci chiar și în actualizarea sa ce mai înaltă, știința umană tot imperfectă rămâne, cunoscând Formele, nu așa cum sunt în ele însele (νοητῶς), și nici așa cum sunt în Intelect (νοερῶς), ci prin concepte (λόγοι) care le reflectă în mod imperfect (διανοητικῶς) – *in Parm.* 948.14, cf. 930.26 sqq.; *in Tim.* II.241.29 sqq.; de unde și nevoia de teurgie. (Dodds)

[2] Vezi Plotin, *En.* II.9.16 sq.; Proclos, *Theol. Plat.* II.11.

Căci dacă orice suflet este perpetuu în esență și dacă prin însăși ființa sa însuflețește un corp oarecare, acesta trebuie să îl însuflețească tot timpul, din moment ce ființa oricărui suflet este neschimbătoare. Și dacă este așa, cel pe care acesta îl însuflețește este tot timpul însuflețit și tot timpul participă la viață. Ceea ce trăiește tot timpul, există tot timpul; iar ceea ce există tot timpul este perpetuu: prin urmare, un corp însuflețit direct și legat direct de orice suflet este perpetuu. Dar orice suflet participat este participat direct de un corp oarecare, în măsura în care acesta este participat și nu este neparticipat, iar prin însăși ființa sa îl însuflețește pe cel ce participă. În consecință, fiecare suflet participat se folosește de un prim corp care este perpetuu și în ceea ce privește esența sa este fără origine temporală și scutit de descompunere.

PROPOZIȚIA 197

Orice suflet este o esență vitală și cognitivă, un principiu al vieții esențial și cognitiv și un principiu al cunoașterii prin faptul că este o substanță și un principiu al vieții; și toate acestea coexistă în el, cel esențial, cel vital și cel cognitiv, toate în toate și fiecare în mod separat[1].

Căci dacă acesta este intermediar între formele indivizibile și cele care sunt împărțite în asociere cu corpul, acesta nu este indivizibil cum sunt toate naturile intelectuale și nici împărțit cum sunt cele asimilate corpului. Astfel, în timp ce în lucrurile corporale principiul esențial, cel vital și cel cognitiv sunt scindate, în suflete acestea există ca o unitate, fără împărțire și fără de corp; toate sunt împreună fiindcă sufletul este imaterial și lipsit de părți. Și, din nou, în timp ce în naturile intelectuale, toate lucrurile există ca o unitate, în suflete, acestea sunt diferențiate și împărțite. Astfel, toate lucrurile există, atât împreună, cât și separat. Dar dacă toate sunt împreună în

[1] Cf. Porfir, *Sent.*, cap XVIII și XXXIX.

unu, fiind lipsite de părţi, acestea se pătrund reciproc; iar dacă există în mod separat, acestea sunt în schimb diferite şi neamestecate: astfel încât, fiecare există de unul singur şi toate sunt în toate.

Căci, în esenţa sufletului se găseşte viaţă şi cunoaştere: altfel, nu orice suflet se va cunoaşte pe sine însuşi, în măsura în care o esenţă fără viaţă este în ea însăşi lipsită de cunoaştere. Iar în viaţa sa se găseşte esenţă şi cunoaştere: căci viaţa lipsită de esenţă şi cea lipsită de cunoaştere sunt proprii numai vieţilor implicate în materie, care nu se pot cunoaşte pe ele însele şi nu sunt esenţe pure. Iar cunoaşterea fără esenţă sau viaţă este non-existentă: căci întreaga cunoaştere presupune un cunoscător viu, care posedă esenţă în el însuşi.

PROPOZIŢIA 198

Tot ceea ce participă la timp, dar are perpetuitate a mişcării, este măsurat prin perioade.

Căci din moment ce participă la timp, mişcarea sa are însuşirea măsurii şi finitudinii, iar calea sa este determinată de un principiu numeric; şi din moment ce se mişcă perpetuu, cu o perpetuitate care nu este eternă, ci temporală, acesta trebuie să se mişte în perioade. Căci mişcarea este o schimbare de la un set de condiţii la altul. Dar totalitatea lucrurilor este finită atât ca număr, cât şi ca mărime; iar totalitatea fiind finită, nu este posibil ca schimbarea să se desfăşoare într-o linie dreaptă infinită şi nici ceva care se află perpetuu în mişcare nu poate să treacă printr-un număr finit de schimbări. Prin urmare, ceea ce se mişcă perpetuu se va întoarce la punctul său de pornire, astfel încât să formeze o perioadă[1].

---

[1] Universul fizic este finit, cu excepţia sensului în care corpurile finite sunt potenţial divizibile *ad infinitum*. Iar mişcarea într-un spaţiu finit poate continua un timp infinit doar prin întoarcerea periodică la punctul de plecare. Prin urmare, singura mişcare care este deopotrivă continuă şi perpetuă este mişcarea circulară, aşa cum este cea a corpurilor cereşti (cf. Aristotel, *Fizica* Θ 8, 9).

PROPOZIȚIA 199

Orice suflet lumesc are în viața sa proprie perioade și restabiliri ciclice.

Căci dacă acesta este măsurat prin timp și are o activitate tranzitivă și mișcarea este caracterul său distinctiv, iar tot ceea ce se mișcă și participă la timp, dacă este perpetuu, se mișcă în perioade și se întoarce periodic în cerc și este restabilit la punctul său de plecare, atunci este evident că orice suflet lumesc, având mișcare și exercitând o activitate temporală, va avea o mișcare periodică și de asemenea restabiliri ciclice – din moment ce, în cazul lucrurilor perpetue fiecare perioadă se încheie printr-o restabilire a condiției de început[1].

PROPOZIȚIA 200

Orice perioadă ce ține de suflet este măsurată prin timp; dar în vreme ce perioadele celorlalte suflete sunt măsurate de un timp oarecare, cea a sufletului prim măsurat prin timp are ca măsură întregul timp[2].

Căci dacă toate mișcările presupun un mai devreme și un mai târziu, atunci și mișcările periodice presupun acest lucru; prin urmare, acestea participă la timp, iar timpul este măsura tuturor perioadelor ce țin de suflet. Dacă toate sufletele ar fi avut aceeași perioadă și ar fi traversat același drum, toate ar fi ocupat același timp; dar dacă restabilirile lor nu coincid, acestea diferă și în timpurile periodice care aduc restabilirile.

Este evident că sufletul cu care începe măsurarea temporală are ca măsură întregul timp. Căci, dacă timpul este măsura întregii mișcări, primul principiu mișcător va participa la întregul timp și va fi măsurat în întregime prin timp, căci dacă suma totală a timpului nu măsoară

---

[1] Vezi Plotin, *En.* VI.9.8; Proclos, *Theol. Plat.* IV.16, V.10.

[2] În legătură cu sufletul prim vezi Aristotel, *Despre suflet* II.4; Plotin, *En.* II.9.4; Proclos, *Theol. Plat.* I.12.

participantul său prim, nu va putea, ca întreg, să măsoare nimic altceva.

Faptul că toate celelalte suflete sunt măsurate prin măsuri oarecare, în mai mică măsură universale decât totalitatea timpului, este evident din cele arătate mai sus. Căci dacă acestea sunt în mai mică măsură universale decât sufletul ce participă la timp în mod primar, rezultă că acestea nu îşi pot face perioadele echivalente cu timpul în totalitatea sa; mulţimea de restabiliri ciclice ale acestora vor fi părţi ale unei singure perioade sau restabiliri în care este restabilit acel suflet ce participă primul la timp. Căci participaţia în mai mare măsură particulară este proprie puterii mai mici, cea care este în mai mare măsură universală celei mai mari. Astfel, ordinului de suflete îi lipseşte capacitatea de a primi întreaga măsură temporală în limitele unei singure vieţi, din moment ce acestea au primit un rang subordonat celui al sufletului cu care începe măsurarea timpului[1].

PROPOZIŢIA 201

Toate sufletele divine au o activitate întreită, în capacitatea lor întreită de suflete, de recipiente ale intelectului divin şi de provenitoare din zei; ca zei, acestea exercită providenţă asupra universului, în virtutea vieţii lor intelectuale, acestea cunosc toate lucrurile, iar în virtutea mişcării prin sine, care este proprie fiinţei lor, acestea dau mişcare corpurilor.

Căci fiindcă ţine de natura lor să participe la principiile imediat superioare, deoarece acestea nu sunt doar suflete,

[1] Perioada ciclică a unui suflet uman este „viaţa sa proprie"; acest lucru nu înseamnă o singură viaţă umană, ci un singur ciclu de experienţă, adică întregul interval de la începutul unei „coborâri" şi restabilirea sufletului în puritatea sa originară (ἀποκατάστασις). Un astfel de interval, după Proclos, include un număr de vieţi umane, precum şi adăugarea celui de-al doilea „vehicul" sau „veşmânt" (ca intermediar între vehiculul nemuritor şi corpul uman) şi dezvelirea de acesta printr-un proces de purificare (cf. prop. 209).

ci suflete divine, manifestând pe planul psihic un ordin analog cu cel al zeilor, rezultă că acestea exercită, nu numai o activitate psihică, ci şi una divină, prin faptul că ceea ce e mai înalt în ființa lor este posedat de un zeu. Şi fiindcă au o esență intelectuală ce le face susceptibile influenței provenite din esențele intelectuale, acestea nu folosesc doar o activitate divină, ci şi una intelectuală, prima bazată pe unitatea din ele, ultima pe intelectul ce îl cuprind. A treia activitate este potrivită cu modul lor particular de ființă, a cărei funcție este aceea de a mişca ceea ce este mişcat în mod natural din afară şi de a da viață principiilor a căror viață este incidentală. Căci aceasta este operația particulară a fiecărui suflet, pe când celelalte activități ale sale, cum este intelecția şi providența, sunt dobândite prin participare.

PROPOZIȚIA 202

Toate sufletele care însoțesc zeii şi se află totdeauna în tovărăşia lor sunt inferioare treptei divine, dar sunt înălțate deasupra sufletelor particulare.

Căci sufletele divine participă atât la intelect, cât şi la divinitate – şi prin urmare sunt deopotrivă intelectuale şi divine – şi au stăpânire peste celelalte suflete, tot aşa cum zeii sunt conducători peste tot ceea ce este. Pe de altă parte, sufletele particulare sunt lipsite chiar şi de ataşamentul față de intelect, neavând putința să participe direct la esența intelectuală – căci dacă ar fi participat în esență la intelect, acestea nu ar fi părăsit activitatea intelectuală, aşa cum s-a demonstrat mai sus (prop. 175). Prin urmare, în mijlocul acestor două clase se află acele suflete care se află totdeauna în tovărăşia zeilor; care primesc un intelect perfect şi în această privință depăşesc sufletele particulare, dar care duc lipsa legăturii cu henadele divine, din moment ce intelectul la care participă nu este divin.

PROPOZIȚIA 203

În întreaga pluralitate psihică, sufletele divine, care au putere mai mare decât celelalte suflete, sunt restrânse ca număr; cele care se află neîncetat în tovărăşia lor au în ordin, ca întreg, o poziție de mijloc, atât în privința puterii, cât şi a pluralității; în timp ce sufletele particulare, ca putere, sunt inferioare celorlalte, dar avansează într-un număr mai mare.

Căci cele din prima clasă sunt mult mai înrudite cu Unu datorită modului lor divin de a fi, cele din a doua sunt intermediare fiindcă participă la intelect, cele din a treia sunt ultimele din ordin, fiind diferite în esență atât de cele intermediare, cât şi de cele primare. Dintre principiile perpetue, cele care sunt mai apropiate de Unu sunt mult mai unite ca număr decât cele aflate la o îndepărtare mai mare, adică acestea sunt restrânse în privința pluralității, pe când cele aflate la o îndepărtare mai mare sunt mai numeroase. Astfel, pe de o parte, puterile sufletelor superioare sunt mai mari şi au cu puterile secundare aceeaşi relație pe care o are caracterul divin cu cel intelectual şi ultimul cu cel psihic; pe de altă parte, membrii gradelor inferioare sunt mult mai numeroşi, căci cel care se află la o îndepărtare mai mare de Unu este în mai mare măsură plural, iar cel care se află mai aproape este plural într-o măsură mai mică.

PROPOZIȚIA 204

Orice suflet divin este conducător peste mai multe suflete care se află neîncetat în tovărăşia zeilor şi peste încă şi mai multe care au acces la acest ordin în anumite momente.

Căci fiind divin, acesta trebuie să fie înzestrat cu un grad de stăpânire universală şi de operație primă în ordinul sufletelor, din moment ce în toate ordinele de ființă divinul este conducător peste întreg. Şi fiecare nu trebuie să conducă doar sufletele care se bucură neîncetat de tovărăşia lor sau doar pe acelea care se bucură de tovărăşia

lor cu intermitență. Căci dacă vreunul dintre sufletele divine le-ar fi condus numai pe ultimele, cum ar fi putut acestea să se unească cu sufletul divin, din moment ce sunt cu totul separate de acesta şi nici măcar nu participă direct la un intelect şi cu atât mai puțin la vreunul din zei? Şi dacă le-ar fi condus numai pe primele, cum a ajuns seria să meargă până la termenii inferiori? Căci astfel principiile intelectuale ar fi cele mai de jos, neroditoare şi incapabile de a desăvârşi şi înălța alte ființe. Prin urmare, este necesar ca de fiecare suflet divin să fie ataşate în mod direct acele suflete care îl însoțesc neîncetat, folosesc o activitate intelectuală şi sunt legate printr-o tensiune ascendentă de intelectele mult mai particulare decât intelectele divine; şi, într-un grad secundar, sufletele particulare, care prin aceste intermediare pot să participe la intelect şi la viața divină. Căci participanții contingenți sunt desăvârşiți prin principiile care participă perpetuu la acel destin mai înalt.

Este necesar ca în jurul fiecărui suflet divin să fie un număr mai mare de suflete care se bucură uneori de tovărăşia lui, decât de suflete care îl însoțesc perpetuu; căci cu cât puterea monadei se micşorează mai mult, cu atât aceasta înaintează mai mult în pluralitate, recuperând prin număr pierderea de putere. Şi fiecare dintre sufletele ce însoțesc zeii perpetuu, imitându-şi sufletul divin, este conducător peste un număr de suflete particulare şi trage astfel în sus un număr de suflete spre monada primă a întregii serii. Prin urmare, orice suflet divin este conducător peste mai multe suflete care se află neîncetat în tovărăşia zeilor şi peste încă şi mai multe care au acces la acel ordin în anumite momente[1].

[1] Propoziție bazată pe *Timaios* 42 d, unde Platon spune că un număr de suflete au fost „semănate" de către demiurg în fiecare planetă. Se pare că Platon vroia să spună că sufletele semănate în planete vor fi viitorii locuitori ai stelelor lor corespondente; dar Proclos înțelege că acestea sunt suflete umane aşezate sub „stăpânirea" sufletelor planetare particulare, „pentru ca acestea să le aibă ca salvatoare din greşelile ce se întâmplă în devenirea temporală şi pentru a putea să le

PROPOZIȚIA 205

Orice suflet particular are cu sufletul divin, căruia i se subordonează în ceea ce priveşte ființa sa, aceeaşi relație pe care vehiculul său o are cu vehiculul acelui suflet divin.

Căci dacă împărțirea vehiculelor diferitelor clase de suflete este determinată de natura lor, vehiculul fiecărui suflet particular trebuie să aibă cu vehiculul unui suflet universal aceeaşi relație pe care însuşi sufletul particular o are cu cel universal. Dar împărțirea trebuie să fie determinată în acest astfel, din moment ce participanții direcți sunt uniți prin însăşi natura lor cu principiile la care participă. Prin urmare, dacă sufletul particular este pentru corpul particular aşa cum sufletul divin este pentru corpul divin, fiecare suflet fiind participat în virtutea propriei esențe, atunci ceea ce am afirmat este de asemenea adevărat, şi anume că vehiculele, ca şi sufletele, au aceeaşi relație unul cu celălalt[1].

PROPOZIȚIA 206

Orice suflet particular poate coborî în devenire şi urca de la devenire la ființă de un număr infinit de ori.

Căci dacă în anumite momente se află în tovărăşia zeilor şi în altele renunță la tensiunea sa ascendentă îndreptată spre ceea ce este divin, şi dacă participă la inte-

---

invoce ca protectoare speciale ale lor" (*in Tim.* III.280.20). Fiecare suflet dobândeşte de la planeta sa (sau de la un alt protector divin) capacitățile sale particulare; dar de liberul său arbitru depinde alegerea unei vieți potrivite capacităților sale şi buna sau reaua întrebuințare pe care o dă vieții pe care a ales-o (*in Tim.* III.279.11 sqq.). Sufletele care îşi „recunosc zeul", alegând viața care se cuvine, sunt adevărații copii ai zeilor, iar inspirația coboară asupra lor (*ibid.* 159.20 sqq.).

[1] Vezi Nemesius, *De Natura Homini*, III. „Vehiculele" (ὀχήματα) din această propoziție şi din următoarele sunt acele „prime corpuri" nepieritoare din prop. 196.

lect, cât şi la ceea ce este lipsit de intelect, este evident că acesta, pe rând, ajunge la fiinţă în lumea devenirii[1] şi are fiinţă adevărată împreună cu zeii. Căci nu ar putea să petreacă un timp infinit printre zei, pentru ca apoi să intre din nou în corp pentru tot timpul ce urmează – cum nu ar putea nici să petreacă un timp infinit în corpurile materiale, pentru ca apoi să petreacă un al doilea timp infinit printre zei –, întrucât ceea ce nu are un început în timp nu va avea niciodată sfârşit, iar ceea ce nu are sfârşit nu poate să fi avut un început. Rezultă, astfel, că fiecare suflet are o alternanţă periodică de urcări în afara devenirii şi de coborâri în devenire şi că această mişcare este neîncetată datorită infinităţii timpului. Prin urmare, fiecare suflet particular poate coborî şi urca un număr infinit de ori, iar acest lucru nu va înceta să se întâmple niciodată niciunui suflet de acest fel[2].

PROPOZIŢIA 207

Vehiculul oricărui suflet particular a fost creat de o cauză nemişcată.

Căci dacă acesta ar fi ataşat neîntrerupt şi din naştere de sufletul ce îl foloseşte, fiind neschimbător în ceea ce priveşte esenţa sa, trebuie să-şi fi primit fiinţa de la o

---

[1] „Devenire", γένεσις, „generare", „naştere", „geneză", „proces temporal"; folosit filozofic pentru a denota sfera de trecere de la starea de οὐσία sau „esenţă", de la starea numenală, la cea fenomenală, în lumea naturală, schimbătoare. Mişcare către existenţa fenomenală; „devenirea" ce se *deosebeşte* de „fiinţarea" cu adevărat; existenţă relativă; trecerea sufletului sau a esenţei spirituale din eternitate în natură. În cea de-a noua zi a Misteriilor Eleusine, adepţii aşezau două vase de vin, unul la răsărit şi celălalt la apus, şi le vărsau pronunţând pe rând cuvintele „fiu" şi „născătoare", sugerând că omul este vlăstarul eternităţii, iar natura mama sa. Toate ceremoniile Misteriilor făceau referire la coborârea omului în lumea naturală şi la efortul său de a se întoarce la obârşia sa. Cf. Platon, *Timaios* 27 d: „Trebuie să facem următoarea distincţie: ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire (*genesis*), şi ce este devenirea veşnică, ce nu are fiinţă".

[2] Vezi Plotin, *En.* IV.8; Proclos, *in Tim.* III.278.10 sqq.).

cauză nemişcată, din moment ce tot ceea ce se naşte din cauzele mişcătoare este schimbător în esenţa sa. Dar fiecare suflet are un corp perpetuu care participă la el în mod direct. În consecinţă, sufletul particular are un astfel de corp. De aceea cauza vehiculului său este nemişcată, şi din acest motiv este supra-lumească[1].

PROPOZIŢIA 208

Vehiculul oricărui suflet particular este imaterial, indivizibil în esenţa sa şi impasibil.

Căci dacă purcede dintr-un act de creaţie nemişcat şi este perpetuu, acesta are o fiinţă imaterială şi impasibilă. Căci toate lucrurile capabile de a fi influenţate în ceea ce priveşte esenţa lor sunt schimbătoare, cât şi materiale, şi din moment ce stările lor diferă, sunt ataşate de cauze mişcătoare: astfel, acestea îngăduie toate felurile de schimbare, împărtăşindu-se din mişcarea principiilor lor generatoare. Dar este clar că vehiculul oricărui suflet este indivizibil. Căci dacă un lucru ar fi scindat, ar pieri în măsura în care este scindat, din moment ce îşi pierde integritatea şi continuitatea. Dacă, prin urmare, vehiculul este neschimbător în esenţa sa şi impasibil, trebuie să fie indivizibil[2].

PROPOZIŢIA 209

Vehiculul oricărui suflet particular coboară prin adăugarea de învelişuri tot mai materiale; şi urcă în tovărăşia sufletului prin dezvelirea de tot ceea ce este material şi prin recuperarea formei sale proprii, în analogie cu sufletul care se foloseşte de el: căci sufletul coboară prin adăugarea de principii ale vieţii lipsite

---

[1] Propoziţie bazată pe *Timaios* 41 d sq., unde se spune că demiurgul a urcat sufletele pe stele „ca în nişte care"; Proclos înţelege că Platon a vrut să spună că „primul corp" este creat de *νοῦς*, cauza nemişcată, *in Tim.* III.238.2.

[2] Vezi Plotin, *En.* III.6.1 sqq.; Porfir, *Sent.*, XIX.

de rațiune; şi urcă prin înlăturarea tuturor acelor facultăți ce tind către generare cu care a fost investit în coborârea sa, şi devine curat şi golit de toate acele facultăți ce slujesc foloaselor devenirii.

Căci vehiculele imită viețile sufletelor ce le folosesc şi se mişcă pretutindeni împreună cu mişcările lor: activitatea intelectuală a unor suflete acestea o imită prin rotații circulare, declinul altora prin cufundare în devenire, purificarea altora printr-o conversie spre imaterial. Întrucât, în virtutea existenței sufletelor, aceste vehicule sunt însuflețite de ele şi sunt născute laolaltă cu ele, acestea trec prin tot felul de schimbări în afinitate cu activitățile sufletelor şi le însoțesc peste tot: atunci când sufletele suferă patimă, acestea suferă împreună cu ele; când sunt purificate, acestea se refac împreună cu ele; când se înalță, acestea se înalță împreună cu ele, dorindu-şi propria desăvârşire. Căci toate lucrurile sunt desăvârşite atunci când ating propria lor deplinătate[1].

PROPOZIȚIA 210

Orice vehicul psihic înnăscut păstrează întotdeauna aceeaşi înfățişare şi mărime, dar este văzut ca fiind

[1] Porfir, în *De Abstinentia* (I.31), spune: „De aceea, trebuie să scăpăm de mulțimea de veşminte, de haina aceasta vizibilă şi corporală ca şi de cele cu care suntem îmbrăcați în interior, care urmează imediat după veşmintele noastre fizice; şi trebuie să intrăm pe cale liberi şi dezgoliți, aspirând către [cea mai minunată dintre toate răsplățile] Olimpul sufletului". „Coborârea sufletului în trup îl separă pe acesta de sufletele divine, de la care acesta era umplut de intelecție, putere şi puritate, unindu-l cu devenirea, natura şi lucrurile materiale, care îl umplu cu uitare şi rătăcire şi neştiință. Căci, la coborâre, sufletul ia asupra sa din univers o mulțime de veşminte care îl coboară în alcătuirea supusă morții şi îl împiedică să mai vadă ființa adevărată. Astfel, este necesar ca sufletul care urmează să fie călăuzit de acolo către acea natură veşnic-veghetoare să renunțe la acele puteri secundare sau terțiare care sunt prinse de esența sa, tot aşa cum ierburile, pietrele şi scoicile sunt prinse de Glaucos din mare", Proclos, *in 1 Alc.*, p. 75, vol. III, ed. Cousin).

mai mare sau mai mic şi cu diferite înfăţişări datorită adăugării sau a îndepărtării altor corpuri.

Căci dacă acesta îşi are esenţa dintr-o cauză nemişcată, este evident că atât înfăţişarea, cât şi mărimea sa sunt determinate pentru el de cauza sa, şi fiecare este neschimbător şi invariabil. Totuşi, acesta apare în diferite momente ca fiind diferit, părând că este, când mai mare, când mai mic. Prin urmare, acesta pare a avea o înfăţişare sau alta datorită altor corpuri care îi sunt adăugate din elementele materiale, fiind apoi îndepărtate din nou[1].

PROPOZIŢIA 211

Orice suflet particular, atunci când coboară în devenire, coboară în întregime; nu este o parte a sa care să rămână deasupra şi o parte care să coboare.

Căci dacă o parte a sufletului rămâne în inteligibil, va exercita intelecţie perpetuă, fie fără o trecere de la obiect la obiect, fie în mod tranzitiv. Dar dacă se întâmplă fără trecere, aceasta ar fi un intelect şi nu o parte din suflet, iar sufletul în discuţie ar fi unul care participă direct la intelect. Totuşi, acest lucru este cu neputinţă[2]. Dar dacă gândeşte printr-un proces tranzitiv, partea care are intelecţie perpetuă şi cea care are intelecţie în anumite momente vor fi o singură esenţă. Dar acest lucru e cu neputinţă, căci, aşa cum s-a arătat (prop. 184), acestea diferă

[1] Vehiculul imaterial al sufletului uman este sferic (*in Tim.* II.72.14), ca şi craniul uman, stelele şi însuşi universul. De unde poate şi ciudata idee atribuită (greşit, după cât se pare) lui Origen, că vom învia cu trupuri rotunde. Şi daimonii au vehicule sferice, dar cei inferiori au şi corpuri materiale (*in Crat.* 35.22, *Theol. Plat.* III.5.125). Vehiculele imateriale sunt în mod natural invizibile în starea de puritate, dar prin adăugarea succesivă de „veşminte” acestea devin vizibile luând diferite înfăţişări. (Dodds)

[2] Fiindcă numai sufletul universal participă direct la Intelect.

ca gen. Mai mult decât atât, este absurd să se presupună că cea mai înaltă parte din suflet, care este totdeauna perfectă, nu stăpâneşte celelalte facultăţi şi nu le face şi pe ele să fie perfecte. Prin urmare, orice suflet particular coboară în întregime[1].

[1] Această propoziţie este îndreptată în mod conştient împotriva binecunoscutei teorii a lui Plotin (acceptată şi de Damascios, dar respinsă de Iamblichos) conform căreia o parte a sufletului omenesc rămâne „deasupra", astfel încât ne aflăm potenţial în comuniune neîncetată cu lumea inteligibilă şi suntem potenţial divini (*En.* IV.8.8, V.1.10). Obiecţiile lui Proclos faţă de această teorie sunt: (a) rupe unitatea sufletului, presupusa parte superioară fiind, fie identică cu *νοῦς*, fie în orice caz cu totul diferită ca gen de cea inferioară; (b) este incompatibilă cu realităţile păcatului şi suferinţei umane. El mai arată (*in Tim.* III.334.3) că această teorie se află în conflict şi cu afirmaţia din *Timaios* (43 c sq.), conform căreia *ambele* „mişcări circulare ale sufletului" devin „false şi fără noimă" din cauza experienţei vieţii senzoriale, şi cu cea din *Phaidros* (248 a), conform căreia vizitiul, care simbolizează ceea ce este mai înalt în noi, „se cufundă" în pământ împreună cu caii săi. (Dodds)

Note suplimentare

I

p. 43. Adevărul acestor lucruri poate fi exemplificat prin intermediul luminii. Astfel, de pildă, putem vedea mai multe tipuri de lumină; o lumină ce vine de la soare, o alta de la foc şi de la stele, o alta de la lună şi o alta din ochii mai multor animale. Dar această lumină, deşi diferită, este peste tot aceeaşi şi dezvăluie prin manifestările ei o unitate de natură. Prin urmare, datorită acestei uniformităţi trimite la un singur principiu şi nu la mai multe. Dar soarele este singurul principiu al întregii lumini pământeşti: şi deşi există mai mulţi participanţi la lumină care sunt posteriori discului solar, totuşi aceştia îşi răspândesc lumina lor uniformă printr-o singură natură, însuşire şi putere solară. Dar dacă iarăşi căutăm principiul luminii în soare, nu putem spune că discul solar este principiul, căci diferitele părţi ale sale răspândesc mai multe lumini. Prin urmare, vor fi mai multe principii.

Dar acum noi căutăm un unic principiu prim al luminii. Iar dacă spunem că sufletul soarelui generează lumină, trebuie să observăm că acest lucru nu este realizat prin multiplicitatea sa psihică, căci altfel ar fi răspândit lumini diferite. Prin urmare, trebuie să susţinem că acesta generează în mod vizibil prin lumina intelectuală. Dar această generare nu se petrece prin multiplicitate intelectuală, ci mai degrabă prin unitatea intelectului care este cea mai înaltă instanţă din el. Această unitate este un simbol al acelei unităţi necalificate care este principiul universului; iar intelectul solar este unit cu acest principiu prin unitatea sa, lucru prin care devine un zeu. Prin urmare, această unitate divină a soarelui este principiul unic al luminii lumii, tot aşa cum unitatea necalificată şi bunătatea [Unul şi Binele] sunt sursa luminii inteligibile din toate naturile inteligibile (Taylor).

II

p. 66. Adevărul acestui raţionament poate fi dovedit prin următoarele consideraţii. Tot ceea ce este măsurat prin timp – condiţie în care se află orice natură corporală – depinde de timp pentru desăvârşirea fiinţei sale. Dar timpul este alcătuit din trecut, prezent şi viitor. Şi dacă concepem că oricare din

aceste părţi este îndepărtată de natura de care este legată, acea natură va trebui să dispară imediat.

Prin urmare, timpul este atât de esenţial şi intim unit cu naturile pe care le măsoară, încât fiinţa lor depinde de existenţa timpului. Dar timpul, aşa cum reiese clar, curge perpetuu, iar aceasta este maniera cea mai rapidă pe care imaginaţia o poate concepe. Este evident, prin urmare, că naturile pentru care timpul este esenţial trebuie să subziste într-o manieră tot atât de trecătoare şi curgătoare; din moment ce, dacă nu ar fi curs în asociere cu timpul, acestea ar fi fost separate de el şi în consecinţă ar fi pierit. Astfel, aşa cum nu putem face o afirmaţie adecvată despre orice parte a timpului că *este* – din moment ce, chiar înainte de a putea formula aserţiunea respectivă, timpul prezent a şi încetat să mai fie – tot aşa, în ceea ce priveşte totalitatea naturilor corporale, pornind de la existenţa lor în timp, înainte de a spune că acestea există, ele deja îşi pierd întreaga identitate de fiinţă.

Prin urmare, aceasta este condiţia lipsei de realitate a oricărui lucru ce există în timp sau a oricărui lucru corporal şi angajat în materie. Această esenţă obscură a corpului este dezvăluită de Plotin în *En.* III.6:

„Fiinţa propriu-zis numită astfel, nu trebuie să fie nici corp, nici substrat pentru corpuri, ci mai degrabă existenţa acestora este existenţa nefiinţelor. Şi cum ar putea natura corpurilor, cum ar putea materia din care sunt ele constituite să-şi arate substanţa, dacă ea nu ar exista?... Iar mişcarea, care este ca o viaţă aflată în corpuri şi care păstrează o imagine a ei, este mai prezentă în cele care deţin mai puţină corporalitate, ca şi cum lipsa fiinţei l-ar face pe cel lipsit de ea în mai mare măsură corp... Precum se petrece cu lucrurile slăbite natural, care, când primesc o mică lovitură, rămân în starea în care le-a adus lovitura şi pier, aşa şi lucrul care a devenit în mai mare măsură corporal, fiindcă s-a apropiat mai mult de nefiinţă, nu se mai poate aduna iarăşi în unitatea sa... Aceste lucruri le-am spus, deci, contra celor care pun fiinţele în rândul corpurilor, când încearcă o probă a adevărului în mărturia dislocărilor dintre corpuri şi în reprezentările activităţii senzoriale. Ei procedează la fel cu cei care visează, când socotesc că lucrurile pe care le văd în somn există aievea, deşi ele sunt doar vise. Căci activitatea simţurilor este a sufletului care doarme: de fapt, partea sufletului, câtă vreme este în corp, doarme; iar adevărata trezire este înălţarea adevărată din corp, nu împreună cu corpul. Trezirea împreună cu corpul înseamnă trecerea

dintr-un somn în altul, ca şi cum am trece dintr-un pat în altul, dar adevărata înălţare se face cu totul în afara corpurilor, care, având o natură opusă sufletului, deţin contrariul şi faţă de substanţă. Dau mărturie despre acest lucru şi generarea, şi curgerea, şi pieirea lor, care nu ţin de natura fiinţei"[1] (Taylor).

III

p. 108. Pentru cei care înţeleg *Elementele* acest argument pentru existenţa unei pluralităţi de zei este cât se poate de convingător şi clar. Aşa cum orice produs al naturii are puterea de a genera ceva asemănător lui, tot astfel, este cu atât mai necesar ca cea dintâi Cauză a tuturor lucrurilor să genereze pluralitatea cea mai asemănătoare cu ea însăşi ce ar putea fi concepută. Căci orice fiinţă, înainte de ceea ce este neasemănător, produce ceea ce este asemănător; aşa cum, într-adevăr, un mod contrar de a produce ar fi absurd şi imposibil. Prin urmare, producţiile imediate sau primare ale Zeului Prim trebuie să fie o pluralitate de zei – sau altfel primul său vlăstar nu ar fi perfect asemănător cu el însuşi. Această doctrină nu ştirbeşte din demnitatea Zeului Suprem, ci dimpotrivă tinde să exalte măreţia sa şi să evidenţieze bunătatea şi perfecţiunea naturii sale. Căci deşi afirmă o pluralitate de zei, totuşi exprimă faptul că aceştia depind de Principiu, care este perfect incomprehensibil şi fără participare. Şi astfel ne face să considerăm divinităţile subordonate ca fiind tot atâţia luminători mai mici ce strălucesc în prezenţa Soarelui binelui şi care învăluiesc cu o grandoare cutremurătoare strălucirea sa inefabilă şi ascunzişurile sale tainice. Şi se poate vedea suficient de clar faptul că această doctrină exprimă din plin bunătatea sa fără pereche, din moment ce, printr-o afirmaţie contrară, ar trebui să atribuim imperfecţiune izvorului binelui şi să lăsăm Divinitatea neputincioasă şi stearpă (Taylor).

Această doctrină vede Principiul ca fiind superior chiar şi fiinţei însăşi; ca fiind transcendent faţă de toate lucrurile, a căror sursă inefabilă totuşi este, şi care astfel nu consideră că se potriveşte să îl plaseze în vreo triadă sau vreun ordin de fiinţe. Într-adevăr, se discută chiar şi despre încercarea de a-i

---

[1] Plotin, *Enneade* III-V, tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Editura IRI, Bucureşti, 2005.

da un nume corespunzător acestui Principiu, care în realitate este de nedescris, şi pune această încercare pe seama incapacităţii naturii umane, care, încercând să îl poată privi, dă numele celor mai simple dintre concepţiile sale celui care se află dincolo de tot ce ţine de cunoaştere şi de concepţie. Prin urmare, acesta este numit Unu şi Bine – prin primul dintre aceste nume indicând transcendenţa sa necalificată, iar prin ultimul subzistenţa sa ca obiect al dorinţelor tuturor fiinţelor. Căci toate lucrurile doresc binele. În acelaşi timp, totuşi, se susţine că aceste denumiri nu sunt în realitate altceva decât parturiţii ale sufletului, care, aflându-se în anticamerele aditonurilor Divinităţii, nu proclamă nimic care să ţină de inefabil, ci doar lasă să se întrevadă tendinţele spontane către acesta şi aparţin mai degrabă vlăstarului născut direct de Zeul Prim decât Principiului în sine.

Raţionamentul ştiinţific din care este dedusă această dogmă este următorul: având în vedere că Principiul tuturor lucrurilor este Unu, e necesar ca procesia fiinţelor să fie continuă şi să nu intervină nicio lipsă, atât în naturile incorporale, cât şi în cele corporale. Este de asemenea necesar ca tot ceea ce are o procesie naturală să purceadă prin asemănare. În consecinţă, este de asemenea necesar ca fiecare principiu producător să genereze o serie care să ţină de acelaşi ordin cu el însuşi – adică, natura o serie naturală, sufletul o serie psihică, iar intelectul o serie intelectuală. Căci dacă tot ceea ce are puterea de a genera generează pe cele asemănătoare înaintea celor neasemănătoare, fiecare cauză trebuie să transmită lucrului produs particularitatea propriei sale forme şi a propriului său caracter; şi înainte de a genera ceea ce dă existenţă procesiilor mult mai îndepărtate şi separate de propria sa natură, aceasta trebuie să dea naştere lucrurilor care îi sunt imediate ca esenţă şi care sunt unite cu el prin asemănare.

Prin urmare, din aceste premise este necesar, din moment ce Principiul universului este o singură unitate, ca această unitate să producă din sine, înaintea tuturor lucrurilor, o pluralitate de naturi caracterizate prin unitate şi o serie care este înrudită cu cauza sa mai mult decât orice; iar aceste naturi nu sunt altceva decât zeii.

*

p. 109. Faptul că Principiul tuturor lucrurilor este ceva care se află dincolo de Intelect şi de Fiinţă a fost susţinut de cei mai vechi pitagoreici, ca şi de Platon şi cei mai buni discipoli ai săi, aşa cum vor demonstra din plin următoarele citate.

În primul rând, acest lucru este evident dintr-un fragment al lui Archytas, un vechi pitagorician, *Despre Principiile lucrurilor*, păstrat de Stobaeus, *Eclog. Phys.*[1], în care găsim următorul pasaj:

„Încât trebuie să existe trei principii, adică cel care este substanța lucrurilor (sau materia), forma şi cel care este mişcat prin sine şi cu putere primară; dintre care, în ceea ce îl priveşte pe ultimul, nu este necesar ca acesta să fie doar intelect, ci să fie ceva superior intelectului. Dar ceea ce este superior intelectului este, în mod evident, acelaşi lucru cu ceea ce noi numim Zeu".

Trebuie să se observe totuşi că, aici, prin cuvântul „zeu", nu trebuie să înțelegem doar prima cauză, ci şi fiecare zeu: căci, potrivit teologiei pitagoreice, fiecare zeu, considerat în funcție de caracterul naturii sale, este superior esenței intelectuale. În concordanță cu pasajul de mai sus se află şi cel citat de Syrianos în *in Metaph.*[2], care afirmă clar că principiul prim „depăşeşte orice intelect şi esență atât ca putere, cât şi ca măreție".

De la acelaşi Syrianos, p. 168 (ed. Kroll), aflăm că:

„Pitagoreicii numeau Zeul unul, ca fiind cauza unirii cu universul, şi datorită superiorității sale față de orice ființă, față de tot ce este viu şi față de toate intelectele perfecte. Dar ei l-au numit măsura tuturor lucrurilor, fiindcă acesta dăruieşte tuturor lucrurilor prin iluminare esență şi limită; şi fiindcă conține şi limitează toate lucrurile prin întâietatea naturii sale, care se întinde dincolo de orice limită".

Şi, din nou, acest lucru este confirmat de Clinios pitagoricianul, citat de Syrianos, p. 168 (ed. Kroll):

„Acela care este *unul* şi *măsura tuturor lucrurilor* nu transcende doar corpurile şi cele lumeşti, ci şi inteligibilele însele, din moment ce el este principiul înalt al ființelor, măsura inteligibilelor, nenăscut şi singur (*monon*), având stăpânire absolută (*kyriodes*) şi el însuşi manifestându-se pe el însuşi (*auto heauto deloun*)".

La acest citat am putea de asemenea să adăugăm mărturia lui Philolaos care, aşa cum ne spune Syrianos (p. 166), ştia de acea cauză care este superioară celor două elemente prime ale lucrurilor, *limita şi infinitul*. Căci, spune acesta:

---

[1] p. 280, vol. I, ed. Wachsmuth.

[2] p. 166, ed. Kroll, Berol, 1902.

„Philolaos susţine că zeul a statornicit *limita şi infinitul*: prin limită manifestând orice co-ordonare care este înrudită cu *unul* într-un grad mai înalt; iar prin infinit natura supusă *limitei*. Şi înaintea acestor două principii el aşează o singură cauză, separată de universalitatea lucrurilor, pe care Archainetos o numeşte cauză anterioară cauzei; dar care, potrivit lui Philolaos, este pricipiul tuturor lucrurilor".

La toate aceste autorităţi care vorbesc despre natura supra-esenţială a cauzei prime, am putea adăuga mărturia lui Sextus Empiricus însuşi. Căci în cărţile sale îndreptate împotriva matematicienilor ne spune „că pitagoricienii aşezau *unul* dincolo de genul lucrurilor care sunt înţelese în esenţă". Pasaj în care prin „lucruri care sunt înţelese în esenţă" nu se face referire la altceva decât la esenţele inteligibile.

Ţinând cont de această doctrină a anticilor cu privire la Unu sau la Principiul prim al lucrurilor, am putea descoperi sensul şi proprietăţile acelor denumiri date de pitagoricieni unităţii, potrivit lui Photios şi altora: *alampia, skotodia, amixia, barathron hupochthonion, Apollon* etc., adică „obscuritate sau fără lumină", „întuneric", „fără amestec", „profunzime subpământeană", „Apollo" etc. Căci, fiind considerat inefabil, incomprehensibil şi supra-esenţial, acesta ar putea fi numit tot atât de bine *obscuritate, întuneric* şi *profunzime subpământeană*; dar, considerat ca fiind perfect simplu şi unu, la fel de bine ar putea fi numit *fără amestec* şi *Apollo,* din moment ce Apollo înseamnă lipsa pluralităţii. „De aceea (spune Plotin), pitagoricienii şi-l indicau între ei [pe unu] drept *Apollo,* ca o negare a multiplului" (*Enneada* a V-a, cartea 5).

La care am putea adăuga faptul că epitetele *întuneric* şi *obscuritate* corespund foarte bine cu denumirea de „întuneric de trei ori necunoscut", folosită de egipteni, potrivit lui Damascios, în cele mai mistice invocări ale Zeului prim; şi în acelaşi timp oferă un motiv suficient pentru remarcabila tăcere a celor mai mulţi filozofi şi poeţi antici cu privire la cea mai înaltă şi inefabilă cauză.

Această tăcere este într-adevăr cât se poate de evidentă la Hesiod, atunci când în *Theogonia* sa spune: *he toi men protista Chaos genet´*, „Haosul a fost primul lucru care a fost generat" – şi în consecinţă trebuie să existe o cauză anterioară Haosului prin care acesta a fost produs; căci nu poate exista niciun efect fără o cauză. Totuşi, de aşa natură este ignoranţa modernilor, încât în toate ediţiile lui Hesiod γενέτό este tradus prin *fuit*, ca şi cum poetul ar fi spus că *Haosul a fost primul dintre toate lucrurile*;

şi este chiar acuzat de către Cudworth că ar avea o înclinaţie către ateism. Dar următoarele mărturii dovedesc cu claritate că din punctul de vedere al întregii antichităţi γενέτο era considerat ca însemnând *a fost generat*, iar nu *a fost* pur şi simplu.

În primul rând, acest lucru este afirmat clar de Aristotel în cartea a III-a din *De Coelo*[1]: „Există unii care susţin că nu există nimic care să fie nenăscut, şi că toate lucrurile sunt generate... şi mai ales în cazul adepţilor lui Hesiod"; şi, din nou, de către Sextus Empiricus în tratatul său *Adversus Mathemat.*, (p. 383, ed. Steph.), care spune că însuşi acest pasaj l-a făcut pe Epicur să îşi îndrepte atenţia către filozofie. „Căci (spune acesta) atunci când Epicur era tânăr, l-a întrebat pe un gramatician, care îi citea acest rând din Hesiod, «Haosul tuturor lucrurilor a fost primul generat», din ce a fost Haosul generat, dacă a fost primul lucru generat. Şi când gramaticianului răspunse că nu era treaba sa să predea lucruri de acest gen, ci ţinea de domeniul celor care sunt numiţi filozofi, Epicur a spus: «acestora trebuie să mă adresez, din moment ce ei ştiu adevărul lucrurilor»".

Tot aşa şi Simplicius, comentând pasajul citat mai sus din Aristotel, observă următoarele: „Aristotel îl aşează pe Hesiod printre primii fizicieni, căci acesta cântă în versuri că Haosul a fost cel dintâi generat. Mai mult, Hesiod face în mod particular ca toate lucrurile să fie generate, căci despre cel care este primul el spune că a fost generat. Dar probabil că Aristotel îi consideră pe Orfeu şi pe Muze primii fizicieni, care susţin că toate lucrurile sunt generate, în afară de primul. Totuşi, este evident că acei teologi, cântând la modul fabulos, nu se refereau prin generare decât la procesia lucrurilor din cauzele lor; motiv pentru care toţi aceştia socotesc Cauza Primă ca fiind nenăscută. Căci şi Hesiod, atunci când spune că Haosul a fost cel dintâi generat, lasă să se înţeleagă că exista ceva înainte de Haos, din care Haosul a fost produs. Căci întotdeauna este necesar ca tot ceea ce este generat să fie generat din ceva. Dar Hesiod mai lasă să se înţeleagă şi că prima cauză se află deasupra întregii cunoaşteri şi deasupra oricărui nume"[2].

Deşi Cauza Primă sau Unu conferă fiecărui lucru semnul cuvenit al propriei sale naturi inefabile, totuşi această henadă

---

[1] p. 288, ediţia Oxford.
[2] Cf. *De Coelo*, p. 251, ed. Karsten.

sau amprentă ascunsă nu este divină în lucrurile supuse devenirii şi degradării, ci doar în esenţa adevărată, în ordinul în care trebuie să se afle sufletele raţionale. Totuşi, acestea au o natură particulară şi din acest motiv nu sunt vlăstarele imediate ale Unului Prim, nu conţin o henadă ce poate fi numită zeu, fiindcă acestea sunt legate de mişcare şi sunt într-o anumită privinţă esenţe compuse. Dar acolo unde se află esenţa cea mai adevărată, cum este în cazul diferitelor intelecte şi sufletelor cereşti, henada din fiecare este un zeu. Şi, într-adevăr, ţinând cont de aceste henade, care sunt caractere ce exprimă Unitatea Primară, esenţele zeilor conţin toate lucrurile şi îşi extind grija lor providenţială asupra fiecărei părţi din univers, cu bunătate nelimitată şi putere pură.

Dar aceste henade divine sunt unite perpetuu cu Unul Prim, aşa cum sunt razele cu lumina şi liniile cu centrul. Acestea subzistă de asemenea în cea mai desăvârşită unire reciprocă. Căci din moment ce unirea din alte naturi este realizată prin puterea unităţii, aceste henade divine trebuie să fie mult mai strâns unite datorită subzistenţei mult mai apropiate pe care o au faţă de Unu. Prin urmare, orice henadă divină, deşi nu este nici esenţă şi nici expusă la pluralitatea de esenţă, totuşi sălăşluieşte în esenţă – sau este mai degrabă vârful şi floarea esenţei. Şi aşa cum fiecare lucru este statornicit în specia sa proprie prin intermediul formei şi aşa cum luăm fiinţă prin suflet, tot aşa, fiecare zeu este o divinitate datorită unităţii ascunse ce o conţine.

Prin urmare, aceste henade divine subzistă în Lumea Inteligibilă şi în esenţele zeilor ca tot atâtea lumini în sfere diafane ce îşi amestecă razele printr-o unire, o energie şi un acord inefabile. Şi, aflându-se în cel mai minunat ordin din preajma Binelui, acestea exprimă în mod tainic tăcerea divină şi frumuseţea unică, şi vestesc cu limpezime naturilor inferioare lor lăcaşul cutremurător al Cauzei de necuprins (Taylor).

IV

p. 160. Plotin (*En.* IV.7.8) spune:

„Trebuie să arătăm prin următoarele că nici măcar intelecţia nu ar fi posibilă, dacă sufletul ar fi un corp. Căci dacă senzaţia este perceperea obiectelor sensibile de către sufletul care se foloseşte de corp, intelecţia nu mai poate fi perceperea cu ajutorul corpului, căci va fi identică senzaţiei. Atunci, dacă intelecţia este perceperea fără ajutorul corpului, cu atât mai

mult tocmai cel ce înţelege nu trebuie să fie corp. Dacă senzaţia are ca obiect sensibilele, iar intelecţia inteligibilele (deşi stoicii nu acceptă acest lucru, cel puţin există şi pentru ei intelecţii ale unor inteligibile şi percepţii ale celor lipsite de mărime), atunci cum va înţelege ea, dacă este o mărime, ceva lipsit de mărime şi cum va gândi ea indivizibilul prin divizibil? Poate că ar face-o printr-o parte indivizibilă a sa. Dar atunci, cel ce înţelege nu este corp, căci nu este nevoie de întregul lui pentru atingere, ci îi este suficientă atingerea într-un punct. Apoi, dacă stoicii vor fi de acord că intelecţiile primare au ca obiect cele total purificate de corpul care este în sine un individual (ceea ce este adevărat), atunci şi cel ce înţelege trebuie să le cunoască pentru că este sau devine purificat de corp. Iar dacă ei vor spune că obiectul intelecţiilor sunt formele din materie, vom răspunde că, după ce corpurile sunt separate, formele aparţin intelectului care le separă. Căci separarea cercului, a triunghiului, a liniei şi a punctului nu este însoţită de carne sau, în general, de materie. Prin urmare, pentru o astfel de separare, şi sufletul trebuie să se separe de corp. Aşadar, este necesar ca nici el să nu fie corp"[1].

Critica adusă de Plotin în această carte (*Despre nemurirea sufletului*) materialismului este una definitivă. Acesta dărâmă fundamentele oricărui argument materialist.

V

Despre calea şi mijloacele prin care se realizează ascensiunea sufletului

„Alcibiade. Dar poate că n-am răspuns corect când am afirmat că am descoperit eu însumi acea cunoaştere.

Socrate. Atunci, cum ai obţinut-o?

Alcib. Am învăţat-o, cred eu, asemenea celorlalţi.

Soc. Ajungem la acelaşi raţionament. De la cine ai învăţat-o?

Alcib. De la mulţime". (*1 Alcibiade*)

Disciplina intelectuală (Μάθησις) are o natură dublă: decurgând o dată de la cauzele superioare la cauzele inferioare –

---

[1] Plotin, *Enneade*, III-V, tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Editura IRI, Bucureşti, 2005.

potrivit căreia Demiurgul din *Timaios* (41 b) le spune zeilor subordonați: „acum, luați aminte la cele ce am să vă spun" – şi altădată de la o cauză ce se află în afară – potrivit căreia obişnuim să ne alegem anumite persoane pentru a ne instrui. Între aceste două surse ale Disciplinei (*mathēsis*) este situată Descoperirea (εὕρεσις), fiindcă este inferioară cunoaşterii oferite de zei şi superioară amintirii, care este exterioară şi provine din alte lucruri. Alcibiade nu avea nicio cunoştință care să decurgă din natura superioară a lui Mathēsis, în afara faptului în care ar fi căutat ştiința ce există în esența noastră (fiind dată de zei) şi potrivit căreia el considera că ştie cu exactitate ceea ce este drept. Ajungând la Descoperire, care este intermediară, şi se află în suflet, şi el un intermediar, şi demonstrându-se că acesta nu cercetase şi nici nu ştia perioada începutului neştiinței sale – cunoaştere care trebuie să preceadă în mod necesar cercetarea – acesta acum se întoarce la cel de-al doilea proces al lui Mathēsis; şi, îndoindu-se de cel care ar putea fi cu adevărat învățător al lucrurilor drepte, face apel la mulțime şi la viața nestatornică a celor mulți, şi consideră că aceasta este stăpânitoarea cunoaşterii lucrurilor drepte.

Aici, Socrate, ca un Herakle ce stârpeşte capetele Hydrei, demonstrează că mulțimea nu este demnă de încredere în ceea ce priveşte cunoaşterea lucrurilor drepte şi a celor nedrepte. Aparent, acest dialog nu pare a avea o prea mare contribuție la purificarea tânărului; dar cine îl va lua în considerare cu *acuratețe*, va observa că este îndreptat către acelaşi scop. În primul rând, Alcibiade, fiind ambițios, şi-a dobândit cunoştințele de la mulțime, fiind umplut de uimire în privința acest lucru.

Prin urmare, Socrate îi arată (1) că opinia mulțimii nu are nicio autoritate în judecarea şi cunoaşterea lucrurilor, iar cel a cărui privire este îndreptată către ceea ce este frumos nu ar trebui să adere la aceasta; (2) că mulțimea este cauza opiniilor false, dând naştere în noi încă din tinerețe la închipuiri vicioase şi la diferite patimi. Aşadar, raționamentul ştiințific este necesar pentru a da o direcție bună acelei părți din noi care este viciată de asocierea cu mulțimea, a aplica un remediu părții noastre pasive şi a purifica ceea ce este întinat; căci astfel vom fi pregătiți pentru o recuperare a ştiinței. (3) Socrate arată că în fiecare dintre noi există, după spusele acestuia, o fiară cu multe capete, care este analoagă mulțimii: căci acest lucru reprezintă oamenii dintr-o cetate, adică diferitele forme materiale ale sufletului, care constituie partea noastră cea mai de jos. Prin urmare, raționamentul de față ne îndeamnă să ne

îndepărtăm de dorința insațiabilă și să lăsăm la o parte multiplicitatea vieții și mulțimea din interiorul nostru, aceasta nefiind un judecător demn de încredere în ceea ce privește natura lucrurilor și nici un receptacul al vreunei științe ca întreg; căci nimic din ceea ce este irațional nu poate, prin însăși natura sa, să participe la știință, din moment ce partea inferioară a lucrurilor iraționale, care și ea are pluralitate în ea însăși, este conflictuală și se află în război cu ea însăși. (4) Spunem, prin urmare, că raționamentul nu consideră ca fiind drept să se îngăduie unei vieți înțelepte și intelectuale o lepădare și o îndepărtare de la unu și acceptare a diversității și a tuturor tipurilor de diviziune; ci ne arată că toate acestea trebuie respinse ca fiind străine de intelect și de unitatea divină. Căci este necesar să te îndepărtezi, nu numai de multiplicitatea exterioară, ci și de cea din suflet – și nu numai așa, ci să abandonezi pluralitatea de orice fel.

„Începând astfel de dedesubt, trebuie să ne ferim de «mulțimea de oameni ce merge în turmă», așa cum spune *Oracolul*, și nu trebuie să luăm parte nici la viețile lor și nici la judecățile lor. Trebuie să ne îndepărtăm de mulțimea dorințelor ce ne risipesc în jurul corpului și ne împing să urmărim întâi un obiect exterior și apoi un altul – într-un moment plăceri lipsite de rațiune, și într-un altul fapte fără determinare și contradictorii: căci acestea ne umplu de remușcări și de rele. Trebuie de asemenea să ne îndepărtăm de simțuri care sunt hrănite împreună cu noi, și care înșeală partea noastră *dianoetică*[1]: căci acestea au mai multe forme în perioade diferite, sunt familiare cu diferite sensibile și nu afirmă nimic care să fie sănătos, nimic care să fie exact, așa cum spune însuși Socrate. Trebuie de asemenea să ne ferim de închipuiri, fiindcă acestea sunt figurate și divizibile, și astfel aduc o diversitate infinită, și nu ne lasă să ne întoarcem la ceea ce este neîmpărțit și imaterial; ci, atunci când ne grăbim să cuprindem o esență de acest fel, ne trag în jos către inteligența pasivă (sensibilă). Trebuie de asemenea să evităm judecățile, căci acestea sunt multiple și infinite, tind către ceea ce este exterior, sunt un amestec de închipuire și simț, și nu sunt libere de contradicție, din moment ce și judecățile noastre rivalizează între ele în același fel în care o fac închipuirile cu închipuirile, și un simț cu celălalt.

---

[1] De la *διάνοια* – gândire, gândire discursivă; n.t.

Ci, îndepărtându-ne de aceste forme divizibile şi variate de viaţă, ar trebui să ne întoarcem la ştiinţă şi acolo să adunăm în unitate pluralitatea de teoreme şi să înţelegem toate ştiinţele într-o singură legătură armonioasă. Căci nu există nici răzvrătire şi nici contradicţie a ştiinţelor între ele, ci acelea care sunt secundare sunt subordonate celor care sunt primare şi îşi derivă de la acestea principiile lor proprii. Şi, în acelaşi timp, este necesar ca noi aici să pornim de la mai multe ştiinţe până la o singură ştiinţă – care nu este ipotetică şi este prima[1] – şi să le extindem până la aceasta pe toate celelalte.

Dar după ştiinţă şi după exerciţiul ce ţine de aceasta, trebuie să părăsim lucrurile compuse, diviziunile şi tranziţiile de la o formă la alta, şi să trecem sufletul la viaţa intelectuală şi la vederea intelectuală simplă. Căci ştiinţa nu este vârful cunoaşterii, ci înaintea acesteia se află intelectul. Nu fac referire doar la acel intelect care se află dincolo de suflet, ci şi la iluminarea[2] care vine de acolo şi care este revărsată în suflet, şi cu referire la care Aristotel spune că «este intelect prin care cunoaştem termeni[3]», iar Timaios că «nu este înnăscut în altceva decât în suflet».

Aşadar, urcând la acest intelect, trebuie să contemplăm împreună cu el esenţa inteligibilă; cercetând cu vedere simplă şi indivizibilă ordinul simplu, limpede şi indivizibil de fiinţe. Dar, după mult slăvitul intelect, este necesar să fie stimulată existenţa [ὕπαρξις] sufletului, potrivit căreia suntem unu şi sub influenţa căreia pluralitatea ce o conţinem este unificată. Căci aşa cum prin intelectul nostru participăm la intelectul divin, tot aşa, prin unitatea noastră şi «floarea»[4] esenţei noastre putem participa la Unu, sursa unirii cu toate lucrurile. Iar prin unitatea noastră suntem mai ales uniţi cu natura divină. Căci trebuie ca peste tot asemănătorul să fie înţeles de asemănător, obiectele ştiinţei de ştiinţă, inteligibilele de intelect, iar ordinul de fiinţe în cea mai mare măsură unificat de unitatea sufletului, care este chiar vârful lucrărilor noastre. Potrivit acestui lucru, devenim divini, îndepărtându-ne de întreaga pluralitate, apropiindu-ne de propria noastră unire, devenind unu şi lucrând după modul unităţii. Şi Socrate, pregătind dinainte

[1] Prin această ştiinţă primă se înţelege dialectica lui Platon.
[2] Această iluminare este vârful părţii dianoetice (Taylor).
[3] Adică propoziţii simple şi nedemonstrabile.
[4] Termen specific *Oracolelor caldeene* – n.t.

această viață fericită pentru noi, ne îndeamnă să nu înaintăm în niciun fel către pluralitatea exterioară.

Trebuie să părăsim pluralitatea co-ordonată (interioară), ca să putem atinge floarea şi existența intelectului nostru, şi astfel, înaintând conform gradelor cunoaşterii, să putem vedea justețea îndemnului socratic. Dar dacă doriți de asemenea să luați în considerare îndrumarea ce ține seama de obiectele cunoaşterii, îndepărtați-vă de toate lucrurile sensibile: căci acestea sunt separate unul de celălalt, sunt divizibile şi perfect schimbătoare şi prin urmare scapă înțelegerii corecte. Astfel, din acestea tu însuți să treci într-o esență incorporală – căci orice natură sensibilă are o unitate ce îi vine din afară, şi este disipată în esență, şi este plină de infinitate. De aceea binele său este de asemenea divizibil şi venit din afară, ea fiind depărtată de ea însăşi şi discordantă, iar existența sa având o bază ce vine din altă parte. Prin urmare, urcând în înalt şi statornicindu-te printre cele incorporale, vei privi ordinul sufletului de deasupra corpurilor, care se mişcă prin sine şi are o activitate de la sine, şi îşi are existența în sine însuşi, dar care este în acelaşi timp multiplu şi anticipează în sine însuşi o reprezentare particulară a unei esențe ce poate fi împărțită între corpuri.

De asemenea, acolo vei vedea o multitudine felurită de deprinderi ale rațiunii, analogii, limite, întreguri, părți, cercuri fizice, o varietate de puteri şi o perfecțiune ce nu este nici eternă şi nici întru totul stabilă, dar desfăşurată potrivit timpului şi subzistând în activitățile discursive – căci aceasta este natura sufletului. După pluralitatea din suflete, înalță-te la intelect şi în tărâmurile intelectuale, ca să înțelegi unitatea lucrurilor şi să devii martorul naturii intelectului. Acolo să priveşti esența ce sălăşluieşte în eternitate, viața arzătoare şi intelecția neostenită, căreia nimic din viață nu-i lipseşte şi care nu are nevoie pentru desăvârşirea sa de cicluri temporale. Când ai cercetat acestea şi ai văzut de asemenea cât de mult sunt acestea superioare sufletelor, cercetează dacă în aceste naturi există vreo pluralitate; şi dacă este intelect, din moment ce este unitar, este de asemenea întreg, şi, din moment ce este o formă unitară, este de asemenea formă plurală. Căci acesta astfel subzistă.

Prin urmare, învățând acest lucru şi privind pluralitatea intelectuală, indivizibilă şi unită – porneşte către un alt principiu, iar anterior esențelor intelectuale cercetează henadele intelectelor şi unitatea ce transcende întregurile. Stând aici,

abandonează întreaga pluralitate şi vei ajunge la izvorul Binelui. Vei vedea atunci că raţionamentul de faţă, prin faptul că ne îndeamnă să ne îndepărtăm de pluralitate, ne va fi de mare ajutor în urcarea noastră; şi vei vedea mai departe cum aceasta contribuie la mântuirea[1] sufletului, dacă ne îndreptăm atenţia către pluralitatea ce străbate toate lucrurile. Prin urmare, cel mai frumos început al desăvârşirii noastre este separarea noastră de pluralitatea exterioară, de pluralitatea dorinţelor sufletului şi de mişcările nedeterminate ale judecăţilor.

Aşadar este evident de asemenea că sufletele nu îşi iau cunoaşterea din sensibile, şi nici în lucrurile particulare nu descoperă întregul şi unitatea, ci ele provoacă disciplina (μάθησις) din propria lor natură, şi îndreaptă imperfecţiunile fenomenelor. Căci nu este drept să se considere că lucrurile care nu au o subzistenţă reală în nicio privinţă ar trebui să fie cauzele primare ale cunoaşterii din suflete; că lucrurile care se opun între ele, care cer raţionamentele sufletului şi sunt confuze ar trebui să preceadă ştiinţa, care are o identitate de subzistenţă; că lucrurile care sunt schimbătoare în atâtea feluri ar trebui să fie generatoare de raţiuni care sunt statornicite în unitate; şi că lucrurile nedeterminate ar trebui să fie cauzele inteligenţei determinate.

Aşadar, nu este corect ca adevărul lucrurilor eterne să fie primit de la *mulţime*, nici judecata universalelor de la cele sensibile, nici hotărârea care să respecte ceea ce este bine de la naturile lipsite de raţiune; ci trebuie ca sufletul, intrând în sine însuşi, să caute acolo *adevărul* şi *binele*, şi raţiunile eterne ale lucrurilor. Căci esenţa sufletului este umplută de acestea, dar ele sunt ascunse în uitarea provocată de generare[2]. De aceea, sufletul, în căutarea adevărului, se uită către cele exterioare, deşi el însuşi îl conţine în esenţă, iar, părăsindu-şi propria natură, caută binele în lucruri străine de natura sa. Prin urmare, acolo are loc începutul cunoaşterii de sine. Căci dacă privim mulţimea de oameni nu vom vedea niciodată forma unică a acesteia, fiindcă este adumbrită de pluralitate, de diviziune, de dezacord şi de schimbările de toate felurile ale

[1] Termenul de „mântuire" nu este specific doar religiei creştine, din moment ce cu mult înaintea instituirii sale păgânii aveau zeii lor „mântuitori" (Taylor).
[2] „Generarea" semnifică, potrivit lui Platon şi celor mai buni discipoli ai săi, natura sensibilă ca întreg (Taylor).

celor ce participă la ea; dacă, totuşi, ne întoarcem către propria noastră esenţă, vom privi acolo fără tulburare unica raţiune şi natură a oamenilor.

Prin urmare, Socrate separă cum se cuvine de cercetarea pluralităţii sufletul care este gata să cunoască ceea ce omul este *cu adevărat*, iar, înaintea unei speculaţii de acest fel, purifică sufletul de judecăţile stingheritoare. Căci pluralitatea este o piedică pentru întoarcerea sufletului către sine însuşi şi pentru cunoaşterea formei unice a lucrurilor. De aceea, în materie diversitatea întunecă unitatea, diferenţa identitatea şi neasemănarea asemănarea, din moment ce aici formele nu subzistă fără amestec, nici naturile în mai mare măsură superioare nu sunt neamestecate cu cele inferioare" – Proclos: *Comentariu la 1 Alcibiade*, pp. 99-110, vol. III, ed. Cousin.

VI

„Natura sufletului este în esenţă unitară şi simplă, dar în timp ce se află în sfera sensibilă acesta capătă anumite caracteristici, forme sau părţi temporare, cum ar fi partea *raţională*, cea *înflăcărată* şi cea *apetentă*. Hermeias, în valorosul său *Comentariu la Phaidros*, spune pe bună dreptate că sufletul ia aici forme diferite, şi prin urmare activităţile sufletului în ceea ce priveşte trupul nu sunt aceleaşi ca atunci când sălăşluieşte printre inteligibile. Archer-Hind a exprimat foarte bine această idee în Introducerea din ediţia realizată de el a dialogului *Phaidon*:

„Cele trei *εἴδη* (forme) ale sufletului nu sunt părţi sau genuri diferite, ci doar moduri diferite de manifestare a activităţii sufletului în condiţii diferite. Cele două *εἴδη* inferioare sunt rezultatul unirii dintre suflet şi materie, iar operaţia lor încetează în momentul separării sufletului de materie. Sufletul ca atare este simplu, este intelecţie (gândire) pură; iar acţiunea lui, care este intelecţia, este simplă. Dar sufletul aflat în materie are o acţiune complexă; el nu pierde, cel puţin în organismele superioare, întreaga facultate a intelecţiei pure; dar el mai are o altă activitate ce rezultă din implicarea sa în materie: această activitate o numim percepţie sau senzaţie. Împărţirea principală este, aşa cum am văzut, una duală: *λογιστικόν* (raţionalul) exprimând activitatea sufletului în sine însuşi, şi *ἀλόγον* (iraţionalul) activitatea lui prin intermediul trupului. *πάθη* (patimile sau înflăcărările), ţinând de *ἀλόγον*, Platon le clasifică numindu-le *θυμοειδές* (înflăcărată sau volitivă) şi *ἐπιθυμητικός*

(apetentă). Vedem de asemenea că termenii din *Timaios*, *θεῖον* (divin) şi *θνητόν* (muritor) sunt pe deplin justificaţi. Sufletul este cu totul nepieritor: dar atunci când intră în relaţie cu trupul acesta asumă anumite funcţii care sunt limitate în timp şi care încetează atunci când relaţia este întreruptă. *θνητόν* este atunci denumirea dată sufletului ce acţionează în anumite condiţii materiale; iar sufletul poate îngădui în acest sens apelativul respectiv, nu fiindcă încetează să mai existe ca suflet, ci fiindcă încetează să mai opereze ca suflet volitiv şi apetitiv. Sufletul există în esenţa sa în eternitate, pe când în relaţiile sale materiale doar pentru o perioadă" – R. P. Knight, *An Inquiry into the Symbolical Language of Ancient Art and Mythology*.

VII

„Şi, tot schimbându-se, niciun suflet nu va ajunge, la capătul suferinţelor sale, la forma primei şi celei mai bune stări, înainte de a se supune revoluţiei identicului şi asemănătorului din el însuşi şi de a domina cu raţiunea marea mulţime de elemente adăugate ulterior, tumultoase şi lipsite de raţiune, şi alcătuite din foc, aer, apă şi pământ" – Platon, *Timaios*, 42 c.

*

„Singura salvare a sufletului însuşi, care este prelungită de către Demiurg şi care îl eliberează de ciclul naşterii, de rătăcirea abundentă şi de viaţa fără de folos, este întoarcerea acestuia la forma intelectuală şi îndepărtarea de tot ceea ce ni se adaugă din devenire. Căci este necesar ca sufletul, care este aruncat precum sămânţa în tărâmul devenirii, să se lepede de miriştea şi coaja pe care le-a dobândit din faptul că a fost semănat în aceste câmpuri schimbătoare; iar, purificându-se de tot ce se află împrejurul său, ar trebui să devină o floare şi un fruct intelectual, bucurându-se de o viaţă intelectuală, în loc de hrana judecăţilor, şi urmărind activitatea cu formă unică şi simplă a revoluţiei identicului, în loc de mişcarea abundent rătăcitoare a revoluţiei diferitului.

Căci [sufletul] conţine fiecare dintre aceste cercuri şi puteri de două feluri. Iar dintre caii lui, unul este bun, dar celălalt dimpotrivă. Şi unul dintre aceştia îl conduce către devenire, pe când celălalt de la devenire la Fiinţa adevărată; unul îl conduce în jurul cercului devenirii, pe când celălalt în jurul celui intelectual. Căci revoluţia identicului şi asemănătorului înalţă până la intelect şi la natura inteligibilă, şi până la deprinderea cea mai înaltă. Dar această deprindere este aceea potrivit

căreia sufletul, fiind înaripat, cârmuieşte întreaga lume, fiind asimilat cu zeii înşişi. Şi aceasta este forma universală a vieţii din suflet, tot aşa cum este forma particulară atunci când cade în ultimul corp, şi devine ceva care ţine de un caracter specific în loc să ţină de univers. De asemenea, intermediarul acestora este universalul particular atunci când sufletul trăieşte unit cu vehiculul său intermediar ca cetăţean al devenirii.

Prin urmare, respingând deprinderea sa primară, care subzistă potrivit unei înrudiri cu devenirea ca întreg şi dând la o parte natura lipsită de raţiune ce îl uneşte cu devenirea, şi de asemenea cârmuind partea lipsită de raţiune şi conducând judecata către intelect, întregul suflet va fi condus în mod circular din rătăcirile împrejurul regiunilor ce ţin de simţuri către o viaţă fericită – viaţă pe care cei iniţiaţi de Orfeu în Misteriile lui Dyonisos (Bacchus) şi ale lui Kore (Persefona) se roagă ca noi s-o realizăm, pentru a „rămâne departe de Roată şi a trăi iarăşi departe de rău"[1].

Dar dacă sufletul nostru trăieşte în mod necesar bine atunci când trăieşte potrivit cercului identicului, cu atât mai mult trebuie să fie cazul cu sufletele divine pe care Demiurgul le-a aşezat în cercul diferitului datorită abundenţei de gânduri care sunt providenţiale pentru lumea sensibilă. Totuşi, este posibil ca sufletul nostru să trăiască potrivit cercului identicului atunci când este purificat, aşa cum spune Platon.

Aşadar, doar virtutea purificatoare trebuie să fie numită „salvatoare a sufletelor", din moment ce aceasta curmă şi elimină complet naturile materiale şi patimile ce ni se adaugă din devenire; separă sufletul şi îl conduce către intelect; şi îl face să lase pe pământ veşmintele cu care a fost acoperit în timpul coborârii sale. Căci sufletele în coborâre primesc de la elemente vehicule, corpuri sau veşminte diferite, eterice, acvatice sau pământeşti; şi astfel, în cele din urmă, intră în această masă grosieră. Căci cum ar putea acestea să purceadă dintre spiritele imateriale în acest corp fără un intermediar? Astfel, înainte de a intra în corp, acestea posedă viaţă lipsită de raţiune şi vehiculul acesteia, care este pregătit din elementele simple, iar, o dată cu acestea, ele sunt acoperite cu mulţimea de elemente, „corpul genesiurgic", care se numeşte astfel fiindcă este străin

[1] *Orphica*, fr. 226, tradus de J. Ellen Harrison în *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 592. Vezi Simplicius spune, *Com. Arist. De Coelo*, p. 168, ed. Karsten, cu referire la Ixion.

de vehiculul înnăscut al sufletelor şi este alcătuit din veşminte de toate felurile, care împovărează sufletul.

Cuvântul „adăugare" exprimă de asemenea împrejmuirea exterioară a unui astfel de vehicul şi prinderea de natura unitară ce o conţine; după care, de suflete este ataşat acest ultim corp, alcătuit din lucruri neasemănătoare şi cu formă plurală. Căci cum este posibil ca pogorârea să se petreacă nemijlocit de la o viaţă ce cârmuieşte întreaga lume la o formă de viaţă în cea mai mare măsură particulară? Căci nu unirea dintre asemănător şi asemănător leagă imediat cu universul acest om exterior particular şi indivizibil, ci este cu totul necesară o coborâre într-un intermediar dintre aceştia doi; dar cel care asigură coborârea nu produce viaţa unui om oarecare ci, anterior acestuia şi anterior generării unui om particular, este produsă viaţa omului universal. Şi cum trecerea se face de la incorporal, în conformitate cu care sufletul trăieşte în combinaţie cu vehiculul lui ceresc, în corp şi la o viaţă cu corp – rezultă că pogorârea se face într-un corp genesiurgic, în conformitate cu care sufletul se află în devenire; şi, din acesta, într-un corp pământesc, în conformitate cu care trăieşte împreună cu corpul testaceu.

Astfel, înainte de a fi împresurat de acest ultim corp sufletul este înveşmântat cu un corp ce îl uneşte cu întreaga devenire. Şi prin urmare părăseşte acest corp atunci când părăseşte devenirea. Dar dacă este aşa, el l-a primit atunci când a intrat în devenire. El a intrat totuşi în devenire înainte de trecerea sa în acest ultim corp. Aşadar, înaintea acestui ultim corp, el a primit acel vehicul, şi îl păstrează pe ultimul şi după disoluţia primului. Prin urmare, trăieşte în aceste vehicule pe toată durata perioadei genesiurgice. În această privinţă, Platon numeşte „mulţime adăugată" forma de viaţă lipsită de raţiune a acestui vehicul; iar nu ceea ce se adaugă sufletului în fiecare din întrupările sale, fiindcă este ceea ce îl încercuieşte de la început.

Prin urmare, vehiculul sau corpul înnăscut face ca sufletul să fie lumesc; al doilea vehicul îl face să fie un cetăţean al devenirii; iar vehiculul testaceu îl face să fie pământesc. Şi aşa cum viaţa sufletelor este faţă de întreaga devenire şi întreaga devenire faţă de lume, tot aşa sunt vehiculele unul faţă de celălalt. În ceea ce priveşte împrejmuirile vehiculelor, unul este perpetuu şi întotdeauna lumesc; un altul este anterior acestui corp exterior, ca şi ulterior lui – căci îl precede şi în acelaşi timp subzistă după acesta în devenire –, iar un al treilea este numai atunci când lasă o viaţă particulară pe pământ. Prin

urmare, Platon folosind cuvântul „adăugare" şi legând de suflet natura lipsită de raţiune, în conformitate cu toate vieţile acestuia, deosebeşte această natură lipsită de raţiune de corpul exterior şi de viaţa sa particulară. Adăugând cuvintele „în afară" şi „ulterior", el îl deosebeşte de vehiculul înnăscut în care Demiurgul l-a făcut să coboare. Prin urmare, acest vehicul, care face ca sufletul să fie cetăţeanul devenirii, este un intermediar între acestea două.

Aşadar, Timaios cunoştea vehiculul vieţii lipsite de raţiune, care ni se adaugă înaintea acestui corp exterior. Căci este evident că această mulţime tumultoasă şi lipsită de raţiune ce ni se adaugă din foc, apă, aer şi pământ nu aparţine primului vehicul. Căci, trebuie să spunem acest lucru, fiindcă unii dintre interpreţi nu pătrund adâncimea teoriei lui Platon cu privire la vehiculele sufletului, unii dintre ei, într-adevăr, distrugând primul vehicul, sunt nevoiţi în unele momente să facă sufletul să fie lipsit de orice trup. Iar alţii, păstrându-l, sunt obligaţi să facă nemuritor vehiculul vieţii lipsite de raţiune – fără ca niciunul dintre aceştia să separe vehiculul „înnăscut" de cel „adăugat", anteriorul de posterior, iar cel care a fost făurit de unicul Demiurg de cel care a fost împreunat cu sufletul de mulţimea de demiurgi, deşi acestea sunt diferenţiate în mod limpede de către Platon.

Prin urmare, este evident că această mulţime lipsită de raţiune nu se află în vehiculul înnăscut al sufletului, în care Demiurgul a făcut ca sufletul să intre, căci Platon spune clar că [mulţimea de elemente a fost] „adăugată ulterior". Este de asemenea clar că nu este nici viaţa din corpul testaceu: căci dacă ar fi fost, cum se face că acesta spune că sufletul, schimbându-şi corpurile, nu va fi liber de suferinţe şi transformări până când nu supune mulţimea tumultoasă şi lipsită de raţiune ce i s-a adăugat ulterior? Prin urmare, el spune că sufletul trece de la o viaţă la alta şi că mulţimea lipsită de raţiune i s-a adăugat, dar nu îi este înnăscută. Căci ar însemna să schimbe ceea ce este potrivit şi înrudit cu el.

Prin urmare, în fiecare din vieţile sufletului nu există o schimbare a vieţii lipsite de raţiune, aşa cum este cu corpurile. Aşadar, această viaţă este diferită de *entelecheia*, care este una în fiecare corp şi inseparabilă de el. Căci una este inerentă, coborând împreună cu noi în tărâmul devenirii, iar cealaltă se schimbă împreună cu corpurile, de care nu se desparte. Prin urmare, Timaios ştia că viaţa lipsită de raţiune este diferită de viaţa primului vehicul şi de viaţa ultimului corp. Este diferită

de prima, fiindcă o numeşte „ulterioară", iar de ultima, fiindcă nu se schimbă la unirea cu corpul exterior. Căci trebuie ca sufletul s-o supună când se află în prezenţa acesteia. Căci sufletul este separat de *entelecheia* corpului; şi schimbându-şi corpurile de la viaţa vehiculului eteric la cea a corpului testaceu, acesta îşi îndeplineşte traseul genesiurgic. Totuşi, este tulburat de viaţa lipsită de raţiune.

Într-adevăr, la respingerea unor vehicule ca acestea – pomenite de Platon, care numeşte în mod separat fiecare dintre elemente – contribuie, aşa cum spune el, viaţa filozofică; dar în opinia mea mult mai eficientă în acest scop este arta telestică – prin foc divin ce şterge toate petele apărute în devenire, aşa cum ne învaţă *Oracolele*, ca şi tot ceea ce este străin, pe care spiritul şi natura lipsită de raţiune ale sufletului le-au atras asupra lor. – Proclos, *in Tim.*, pp. 296 sq., vol. III, ed. Diehl.

VIII

Fragmente din Ammonios Sakkas

Ammonios Sakkas, renumitul învăţător al lui Plotin, a trăit între anii 175-250 d.Hr. Era supranumit Sakkas (*σάκκας*, „purtător de sac"), fiindcă prima sa ocupaţie a fost aceea de cărător de bunuri în portul Alexandria, în Egipt. Teodoret ne spune că Ammonios, părăsind sacii în care căra cereale, a îmbrăţişat viaţa de filozof. Părinţii săi erau creştini şi a fost crescut ca un creştin, dar, spune Porfir, atunci când „a început să gândească de unul singur şi a luat contact cu filozofia, acesta a trecut de îndată la credinţa elenă". Potrivit lui Hierocles, spune Bayle, numai acei oameni conduşi de un spirit polemic şi o dorinţă nestăvilită de contrazicere sau de prejudecăţile şi întunericul minţii lor, au găsit un dezacord între doctrinele lui Platon şi Aristotel:

„. . .unii dintre ei dedicându-se voit vrajbei şi nebuniei, alţii fiind înrobiţi de idei preconcepute şi neştiinţă. Existau mai mulţi din primul gen de polemizatori până în vremea când înţelepciunea lui Ammonios, care era numit *theodidaktos* („învăţat de Zeu"), a luminat lumea. Căci acesta, curăţind doctrinele vechilor filozofi şi îndepărtând din fiecare toate întipăririle nefolositoare şi fără de valoare, a demonstrat că în toate dogmele fundamentale şi necesare Platon şi Aristotel erau la fel" (Hierocles în *Bibliotheca of Photius*, nr. 214, p. 171, vol. I, ed. Bekker).

Şi din nou: „Mulţi dintre aşa-numiţii discipoli ai lui Platon şi Aristotel s-au certat între ei cu atâta lipsă de scrupule în privinţa doctrinelor maeştrilor fiecăruia, încât aceştia au şi denaturat scrierile învăţătorilor lor pentru a arăta opoziţia dintre ei. Iar această născocire ruşinoasă din dezbaterile filozofice a continuat până în vremea divinului învăţat Ammonios. Acesta, împins de un imbold divin pentru a căuta adevărului filozofic, a dispreţuit judecăţile mulţimii care a adus atât de multă compromitere filozofiei, şi a pătruns în adâncime gândirea lui Platon şi pe cea a lui Aristotel, văzând astfel că aceştia au o concepţie asemănătoare în toate punctele esenţiale, şi a împărtăşit o filozofie lipsită de discordie şi ceartă tuturor celor care îl ascultau şi mai ales celor mai buni discipoli ai săi, Plotin şi Origen, şi succesorilor lor" (Hierocles în *Bibliotheca of Photius*, nr. 251).

Ammonios a predat numai prin viu grai: el nu şi-a aşternut niciodată în scris doctrinele sale. Era un învăţător cu un geniu, o abilitate şi o intuiţie remarcabile, iar printre auditorii săi se aflau unii dintre cei mai înzestraţi oameni ai vremii. Plotin, după ce a frecventat mai multe şcoli filozofice fără a fi satisfăcut de fel, când a auzit discursul lui Ammonios a exclamat cu bucurie: „acesta este omul pe care îl căutam", şi a rămas elevul său timp de unsprezece ani. Învăţăturile lui Ammonios au fost păstrate în operele discipolilor săi şi în însemnările luate în timpul discursurilor sale. Probabil că mulţi dintre cei care îl ascultau făceau în acest timp însemnări exacte ale discursurilor sale pentru propriul lor folos sau pentru folosul prietenilor lor. Însemnări parţiale la două dintre discursurile sale, referitoare la natura sufletului şi unirea sa cu trupul, sunt păstrate de către Nemesios în cartea sa, *Despre natura omului* (*περὶ φύσεως* "Ανθρωπον). Nu există niciun motiv pentru care să ne îndoim de autenticitatea lor sau de transmiterea fidelă a acestora până în epoca lui Nemesios, fiind demne de reputaţia de mare gânditor a lui Ammonios.

*

1). Corpurile – fiind prin însăşi natura lor schimbătoare, supuse întru totul distrugerii şi la nesfârşit divizibile, fără să rămână în ele ceva care să fie neschimbător –, au nevoie de un principiu care să le adune laolaltă, să le unească, să le lege şi să le ţină în unitate, iar acest principiu îl numim suflet. Dacă sufletul este un corp de orice fel, chiar dacă este cel mai subtil, ce este acela care îl ţine laolaltă? Căci s-a arătat că orice corp are nevoie de un principiu unificator ca să îl ţină laolaltă, iar

acest lucru va fi adevărat pentru fiecare corp *ad infinitum*, până când ajungem la un principiu incorporal.

De pildă, dacă aceştia ar spune, aşa cum fac stoicii, că există o oarecare mişcare încordată în interiorul şi împrejurul corpurilor noastre, întinzându-se în acelaşi timp în partea interioară şi în cea exterioară a corpurilor noastre, şi că această mişcare, îndreptându-se în afară, este cauza cantităţilor şi calităţilor, iar îndreptându-se în interior este cauza unităţii şi esenţei, atunci trebuie să-i întrebăm pe aceştia (din moment ce orice mişcare purcede de la o potenţă) ce este această potenţă şi în ce constă esenţa sa? Dacă această potenţă este o materie oarecare, vom folosi din nou aceleaşi argumente. Dacă nu este materie, ci un lucru material (căci lucrul material este diferit de materie, având în vedere că cel care participă la materie este considerat „material"), atunci ce este cel care participă la materie? Dacă este materie, cum poate fi material şi nu materie[1]? Dacă nu este materie, atunci este imaterial: dacă este imaterial, nu este corp, căci orice corp este material.

Dacă aceştia spun că corpurile au cele trei dimensiuni şi că sufletul ce străbate întregul corp are şi el trei dimensiuni, şi este prin urmare în mod necesar un corp – noi vom răspunde că fiecare corp are cele trei dimensiuni, dar nu şi că tot ceea ce are cele trei dimensiuni este un corp: căci cantitatea şi calitatea, care sunt incorporale în natura lor, sunt capabile, la modul accidental, de scădere sau de micşorare, dacă se află într-un lucru ce are mărime. Şi tot aşa este şi cu sufletul, care în esenţa sa nu are dimensiuni, dar, la modul accidental, se consideră că are trei dimensiuni datorită legăturii sale cu corpul, fiindcă acesta are trei dimensiuni. În plus, orice corp este mişcat (se acţionează asupra sa), fie din afară, fie dinlăuntru:

---

[1] Materialiştii, pornind de la poziţia lor conform căreia sufletul era materie, au susţinut că era un principiu material sau un principiu inerent materiei. Dar această opinie nu este mai justificată decât cealaltă. Fie că acest principiu este materie, fie este imaterial. Dacă aceştia spun că este materie, intră într-o contradicţie, din moment ce au afirmat că sufletul nu este materie, ci un principiu material, şi prin urmare argumentul lor devine o absurditate, fiindcă se susţine că acest principiu material este materie – din moment ce trebuie să fie, ori materie, ori imaterial – fără a fi materie. Dar dacă acest principiu material este materie, judecata lor este distrusă cu totul de argumentele anterioare: dacă, dimpotrivă, acest principiu nu este materie, atunci este imaterial; iar dacă este imaterial, nu este un corp (Dehaut).

dacă [ar fi mişcat] din afară, ar fi neînsufleţit; dacă [ar fi mişcat] dinlăuntru, ar fi însufleţit. Dacă sufletul este un corp, dacă este mişcat din afară, ar fi neînsufleţit; dacă este mişcat dinlăuntru, va fi însufleţit. Dar ar fi absurd să se susţină că sufletul este atât însufleţit, cât şi neînsufleţit, şi prin urmare sufletul nu este un corp. Sufletul, dacă este hrănit, este hrănit de către incorporal, căci ştiinţele îl hrănesc; niciun corp nu este hrănit de către incorporal, prin urmare niciun suflet nu este un corp.

*

2). Acum trebuie să cercetăm cum apare unirea dintre suflet şi corpul neînsufleţit. Ammonios, învăţătorul lui Plotin, a rezolvat această problemă astfel.

El a spus că lucrurile inteligibile au o aşa natură încât, atunci când sunt unite cu lucrurile capabile să le primească, nu se schimbă precum lucrurile supuse stricăciunii, ci rămân distincte şi nestricăcioase, asemenea lucrurilor care sunt aşezate de-o parte şi de alta. În ceea ce priveşte corpurile, unirea dintre ele le schimbă în întregime, fiindcă acestea sunt schimbate în alte corpuri, tot aşa cum elementele sunt schimbate în corpuri compuse, hrana în sânge, sângele în carne şi în celelalte părţi ale corpului. Cât priveşte naturile inteligibile, unirea se poate petrece dar nu are loc în consecinţă nicio schimbare de esenţă: căci, în virtutea naturii sale, un lucru inteligibil nu îşi schimbă esenţa, ci, fie se îndepărtează, fie dispare în non-fiinţă, dar natura sa nu îngăduie schimbare. Şi nici stricăcios nu este în non-fiinţă, căci în acest caz nu ar fi nemuritor. Sufletul, fiind viaţă în sine, dacă s-ar schimba în urma amestecului sau unirii ar fi diferit şi ar fi încetat să mai fie viaţă. Dar cu ce ar fi avantajos sufletul pentru corp, dacă acesta nu i-ar fi dat viaţă? Prin urmare, sufletul nu îşi schimbă esenţa în unire.

Astfel, demonstrându-se faptul că naturile inteligibile sunt neschimbătoare în esenţă, rezultă în mod necesar că acestea nu pier o dată cu lucrurile cu care sunt unite. Sufletul este strâns unit cu corpul, dar totuşi rămâne cu totul distinct. Faptul că este unit cu corpul, este arătat de simpatia cu corpul: căci întregul vieţuitor simpatizează cu sine însuşi ca fiind o singură fiinţă. Iar că rămâne distinct, este evident din faptul că, într-un anumit fel, sufletul se poate retrage din corp în timpul somnului şi – lăsându-l întins ca un cadavru, corpul păstrând în sine însuşi doar suflarea de viaţă, ca nu cumva să piară în întregime – acţionează prin sine în vise, prevestind viitorul şi apropiindu-se de lucrurile inteligibile. Acelaşi lucru

se întâmplă atunci când sufletul cuprinde prin sine orice natură inteligibilă: căci atunci sufletul se separă pe sine pe cât posibil de corp şi se izolează pentru ca de acolo să ajungă la cunoaşterea fiinţelor adevărate.

Căci, fiind incorporal, se separă pe sine de întregul corp ca de lucrurile care sunt în întregime stricăcioase, dar totuşi rămâne nestricăcios şi distinct, păstrându-şi propria unitate şi schimbând lucrurile în care sălăşluieşte prin propria sa viaţă, totuşi nefiind schimbat de ele. Aşa cum soarele prin prezenţa sa schimbă aerul în lumină, făcându-l luminos, iar lumina este unită cu aerul, şi totuşi soarele rămâne în acelaşi timp distinct şi neamestecat, tot aşa, sufletul unit cu corpul rămâne absolut distinct, deosebindu-se de soare prin faptul că soarele, fiind un corp şi fiind mărginit în spaţiu, nu se află el însuşi oriunde se află lumina sa; şi este la fel şi cu focul, căci acesta rămâne închis în lemn sau într-un fitil ca într-un loc anume. Dar sufletul, fiind incorporal şi nemărginit în spaţiu, pătrunde în întregime toată lumina sa şi întregul corp în care se află, şi nu există nicio parte luminată de el în care să nu fie prezent întru totul: căci [sufletul] nu este stăpânit de corp, ci el stăpâneşte corpul. Şi nici nu se află în corp ca într-un vas, ci mai curând corpul se află în el: căci naturile inteligibile nu sunt stânjenite de cele corporale, ci intră, pătrund şi trec prin orice corp şi nu pot fi reţinute de spaţialitatea corporală – căci din moment ce sunt inteligibile, acestea se află în spaţii inteligibile: căci acestea nu se află nici în ele însele, nici în naturile inteligibile care se află deasupra.

Astfel, aşa cum sufletul se află în sine însuşi atunci când raţionează, tot aşa, se află în intelect atunci când gândeşte. Şi atunci când se spune că se află în corp, nu se spune că se află într-un corp ca şi cum ar fi într-un loc, ci ca şi cum ar fi într-o anumită relaţie cu corpul şi ar fi prezent în acesta aşa cum se spune că Zeul este prezent în noi. Căci spunem că sufletul este legat de corp printr-o anumită relaţie sau deprindere, înclinaţie şi dispoziţie, aşa cum cel ce iubeşte este legat de obiectul iubirii sale: nu în mod corporal şi nici spaţial, ci prin relaţia lor. Căci din moment ce sufletul este o esenţă lipsită de mărime, dimensiune sau părţi, este superior oricărui spaţiu circumscris potrivit părţilor. Dar din moment ce nu are nicio parte, în ce spaţiu ar putea fi acesta îngrădit? Spaţiul este coexistent cu mărimea, căci spaţiul determină ceea ce conţine, în măsura în care ţine ceea ce este conţinut. Astfel, dacă cineva va spune că sufletul meu se află în Alexandria şi în Roma şi pretutindeni,

nu observă că de fapt el pomeneşte din nou un „spațiu": căci cuvintele „în Alexandria" şi „aici şi acolo" sau „pretutindeni", desemnează un spațiu. Dar sufletul nu se află nicăieri în vreo privință care să țină de spațiu, ci se află doar într-o anumită relație; căci s-a demonstrat că [sufletul] nu poate fi îngrădit într-un spațiu.

Prin urmare, de fiecare dată când se spune că o natură inteligibilă se află în relație cu un loc oarecare sau cu un lucru aflat într-un loc, ne facem vinovați de exces în vorbire dacă spunem că acolo se află ea însăşi, fiindcă de fapt doar activitatea sa se află acolo – noi presupunând locul pentru relația şi activitatea avută de aceasta. Pentru a vorbi în mod corect, ar trebui să spunem că „acolo lucrează", nu că „acolo se află".

Bibliografie auxiliară

Plotin, *Enneade* I-II (2003), III-V (2005), tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, Ed. IRI, Bucureşti.

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, tr. Alexander Baumgarten, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Aristotel, *Despre suflet*, tr. Alexander Baumgarten, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.

Damascius, *Despre primele principii: aporii şi soluţii*, tr. Marilena Vlad, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006.

Platon, *Opere* IV, tr. Andrei Cornea, Petru Creţia, Gabriel Liiceanu, Radu Bercea, 1983; *Opere* V, tr. Andrei Cornea, 1986; *Opere* VII, tr. Andrei Cornea şi Cătălin Partenie, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică.

Platon, *Legile*, tr. E. Bezdechi şi Şt. Bezdechi, Ed. IRI, Bucureşti 1999.

Porfir Fenicianul, *Isagoga*, tr. Gabriel Chindea, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Cartea înţelepciunii lui Solomon, tr. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2006.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. a II-a, tr. E. R. Dodds, Oxford, 1963.

Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings, ed. John Dillon, Lloyd P. Gerson, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Liddell and Scott Greek-English Lexicon, Oxford, 1996.

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, William Smith (ed.), Boston, 1867.

Bibliografie

I. EDIȚII ȘI TRADUCERI ALE OPERELOR LUI PROCLOS

a) la *Elemente de teologie*:

Dodds, E.R. (ed./tr.), *The Elements of Theology*, ediția a II-a, Oxford: Clarendon, 1963; prima ediţe, 1933.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Vansteenkiste, C. (ed.), „Procli Elementatio Theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus)" în *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951), 263-302 şi 491-531.

Boese, H. (ed.), *Proclus: Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca* (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 5), Leuven, Leuven University Press, 1987.

Trouillard, J. (tr.), Proclus: *Eléments de théologie* (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1965.

Sakkales, I. (tr.) / Dodds, E.R. (ed.), *Proklou Stoicheiosis Theologike: eisagoge, scholia, metaphrase* (Philosophos Logos), Athinai: Polytypo, 1982 [traducere în greaca modernă, alăturată textului din ediția lui Dodds].

Di Stefano, E. (tr.), *Proclo: Elementi di teologia*, introd., trad. e commento di E. Di Stefano (Symbolon 12), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1994.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici*; Marino di Neapoli, *Vita di Proclo; traduzione, prefazione, note e indici* (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ediția a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediție, 1985.

Sawa, R. - Dzielska, M. (tr.), *Prokli Elementi Teologii*, Warsowa, Akme, 2002.

Sonderegger, E. (tr.), *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar (Studies in Ancient Philosophy 5), Sankt Augustin, Academia, 2004.

Zurbrügg, I. (tr.), *Proklos: Elemente der Theologie* (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 10), Remscheid, Gardez, 2004.

b) la celelalte opere:

In Platonis rem publicam commentarii

Kroll, W. (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1899 - 1901; reed. Amsterdam, Hakkert, 1965.

Festugière, A.-J. (tr.), *Proclus: Commentaire sur la république*, 3 vol., (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: Vrin, 1970.

Abbate, M. (tr.), *Proclo: Commento alla Repubblica, Dissertazioni I, III, IV, V. Traduzione, introduzione, commento e appendici*, Padua: Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, 1995.

Abbate, M. (tr.), *Proclo: Commento alla Repubblica di Platone*. Testo greco a fronte (Il pensiero occidentale), Milano, Bompiani, 2004.

Buzasi, G., „Comentariul lui Proclos la analogia soarelui a lui Platon (*In Rempublicam*, eseul XI), cu o traducere adaptată a analogiei lui Platon (*Republica* VI 504c9 - 509d4)", Lautner, P. (ed.) Pogány teológia 1 [Teologie păgână 1], Budapesta, Kairosz, 2004, 65-121.

Hypotyposis astronomicarum positionum

Manitius, C. (ed./tr.), *Procli Diadochi hypotyposis astronomicarum positionum* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1909; reed. Stuttgart, 1974.

Epigramma funerarium Procli

Anthologia Graeca VII, 341 in Beckby, H. (ed.), *Anthologia Graeca*, 4 vol., ediţia a II-a, München, Heimeran, 1965-1968.

Theologia Platonica

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Portus, A. (ed.), *Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, accessit Marini Neapolitani libellus de Vita Procli, item Conclusiones LV secundum Proclum*, Hamburg, 1618; reed. Frankfurt am Main, Minerva, 1960.

Saffrey, H.D. / Westerink, L.G. (edd./tr.), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.

Taylor, T. (tr.), *Proclus: Platonic theology* (Great works of philosophy series), Kew Gardens (N.Y.), Selene Books, 1995, reed. a primei ediţii din 1816.

Taylor, T. (tr.) / Harris, R.B., *Proclus: The Platonic theology*, cărţile I-III (Great works of philosophy series 1), Texas, Selene Books El Paso, 1988; reed. a primei ediţii din 1816.

Turolla, E. (transl.), *Procli: La teologia platonica* (Filosofi antichi e medievali), Bari, Laterza, 1957.

Institutio physica

Ritzenfeld, A. (ed./tr.), *Procli Diadochi Lycii institutio physica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1912.

Boese, H., *Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis phusike des Proclus* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Veröffentlichungen 6), Berlin, Akademie Verlag, 1958.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici*; Marino di Neapoli, *Vita di Proclo; traduzione, prefazione, note e indici* (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ed. a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediţie, 1985.

In Platonis Alcibiadem I

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ed. a II-a, Paris, 1864; prima ediţie, 1820-1827; reed. într-un singur volum, Frankfurt am Main, Minerva, 1962.

Segonds, A.-P. (ed./tr.), *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.

Westerink, L.G. (ed.), *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam, North-Holland, 1954, 1-158.

O'Neill, W. (tr.), *Proclus: Alcibiades I*, ediţia a II-a, Haga, Martinus Nijhoff, 1971; prima ediţie, 1964.

In Platonis Parmenidem

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediţia a II-a, Paris, 1864; prima ediţie, 1820-1827; reed. Comentariului la

Parmenide de Platon, Hildesheim, Olms 1961 şi 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Steel, C. (ed.), *Proclus: commentaire sur le Parménide de Platon, Traduction de Guillaume de Moerbeke* (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 3-4), Leuven, Leuven University press, 1982/1985.

Steel, C. / Rumbach, F., "The final section of Proclus' commentary on the Parmenides. A Greek retroversion of the Latin translation", cu o traducere în engleză de D. G. MacIsaac, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1997), 211-267.

Morrow, G.R. / Dillon, J.M. (tr.), *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, with introduction and notes by J. M. Dillon, Princeton (New Jersey), Princeton Universty Press, 1987.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Bartholomai, R., *Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A*, eingeleitet, übersetz und erläutet (Texte zur Philosophie 8), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001; prima ediţie, 1990.

In Platonis Cratylum commentaria

Pasquali, G. (ed.), *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1908; reed. Stuttgart, Teubner, 1994.

Romano, F. (tr.), *Lezioni sul Cratilo di Platone, introduzione, traduzione e commento* (Symbolon 7), Roma, Bretschneider, 1989.

Alvarez Hoz, J.M. / Gabilondo Pujol, A. / García Ruiz, J.M. (tr.), *Proclo: Lecturas del 'Cratilo' de Platón* (Akal/Clásica 60), Tres Cantos (Madrid), Akal, 1999.

In Platonis Timaeum commentaria

Diehl, E. (ed.), *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1903-1906; reed. Amsterdam, Hakkert, 1965.

Taylor, T. (tr.), *Proclus: Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato* (The Thomas Taylor series 15-16), Prometheus Trust, 1998.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Festugière, A.-J. (tr.), *Commentaire sur le Timée*, 5 vol. (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1966-1968.

In primum Euclidis elementorum librum commentarii

Friedlein, G. (ed.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner, 1873; reed. Hildesheim, Olms, 1967.

Schönberger, P.L. / Steck, M. (tr.), *Proklus Diadochus: Kommentar zum ersten Buch von Euklids 'Elementen'*, s. n. Halle (Saale), 1945.

Ver Eecke, P. (tr.), *Proclus de Lycie: Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide, avec une introduction et des notes* (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 1), Bruges, Desclée De Brouwer, 1948.

Morrow, G.R. (tr.), *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, translated with introduction and notes, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1970; reed. 1992, cu un nou Cuvânt înainte de I. Mueller.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Timpanaro Cardini, M. (tr.), *Proclo: Commento al i libro degli elementi di Euclide*, introduzione, traduzione e note, Pisa, Giardini, 1978.

Chitchaline, I. A., *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentaria Prologus*, (Prokl. Kommentarij k pervoj knige Nacal Evklida Vvedenie), Moscova, Greko-latinskij kabinet, 1994.

Tria opuscula

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediţia a II-a, Paris, 1864; prima ediţie, 1820-1827; reed. Comentariului la *Parmenide* de Platon, Hildesheim, Olms 1961 şi 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Boese, H. (ed.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1), Berlin, de Gruyter, 1960.

Montoneri, L. (tr.), *La provvidenza e la libertá dell' uomo* (Universale Laterza 689), Bari, Laterza e Figli, 1986.

Paparella, F. D. (tr.), *Proclo. Provvidenza, libertà, male* (Il pensiero occidentale), Milano, Bompiani, 2004.

De decem dubitationibus circa providentiam

Isaac, D. (ed. / transl.), *Proclus: Trois études sur la providence, I. Dix problèmes concernant la providence* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Taylor, T. (tr.), *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the Subsistence of Evil,* translated into English from their Latin Version by William of Moerbeke, Chicago, Ares Publishers, 1980, reed.; prima ediţie, 1833.

Feldbusch, K. (transl.), *Proklos Diadochos: Zehn Aporien über die Vorsehung, Frage 1-5* (§§ 1-31), übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln (1971), 1972.

Böhme, I. (tr.), *Proklos Diadochos. Zehn Aporien über die Vorsehung. Frage 6-10 (§§ 32-66),* übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln, 1975.

De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum

Isaac, D. (ed./tr.), *Proclus: Trois études sur la providence,* II. *Providence, fatalité, liberté* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Borger, Th. (tr.), *Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker),* §§ 1-32, übersetzt und erklärt, Inaugural-Dissertation Köln, 1971.

Erler, M. / Borger, Th. (tr.), *Proklos Diadochos: Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker),* (Beiträge zur klassischen Philologie 121), Meisenheim am Glan, Hain, 1978.

De malorum subsistentia

Pera, C. (ed.), *S. Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio,* Torino / Roma, 1950, Appendix: 378-398.

Elorduy E. (tr.), *Ammonio Sakkas* I: *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita,* Burgos: Sociedad internacional Francisco Suarez, 1959, 50-203.

Isaac, D. (ed.) / Steel C., Proclus: *Trois études sur la providence,* III. *De l'existence du mal,* avec une note additionnelle par C. Steel (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Taylor, T. (tr.), *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the*

Subsistence of Evil, translated into English from their Latin Version by William of Moerbeke, Chicago, Ares Publishers, 1980, reed.; prima ediţie, 1833.

Dillon, J., Gerson, L. P. (ed./tr.), *Neoplatonic Philosophy – Introductory Readings,* Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004.

Erler, M. (tr.), *Über die Existenz des Bösen* (Beiträge zur klassischen Philologie 102), Meisenheim am Glan, Hain, 1978.

Opsomer, J. / Steel, C. (tr.), *Proclus: On the Existence of Evils* (The Greek commentators on Aristotle 50), London, Duckworth, 2003.

Hymni, Hymnorum fragmenta and Epigrammata

Vogt, E. (ed.), *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta; epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices,* Wiesbaden, Harrassowitz, 1957.

Giordano, D. (tr.), *Proclo: Inni,* Firenze, 1957.

Meunier, M. (tr.), *Hymnes philosophiques (Aristote; Cléanthe; Proclus),* Paris, Artisan du livre, 1935.

Guthrie, K. S. (tr.), *The Life of Proclus or Concerning Happiness. Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods,* by Marinus of Samaria, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1986.

Saffrey, H. D. (tr.), *Hymnes et prières,* Paris, Arfuyen, 1994.

Lebiez, M. (tr.), *Eloge d'un philosophe resté païen* (L'ouverture philosophique), Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998, 65-76 şi 153-167.

Van Den Berg, R. M. (tr.), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary,* Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 2001.

Alvarez Hoz, J. M. / García Ruiz, J. M. (tr.), *Proclo: Himnos y epigramas,* traducción, introducción y notas (La cizaña baja al ágora 18), Donostia, Iralka, 2003.

De sacrificio et magia

Bidez, J. (ed.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs,* vol. 6, Bruxelles, Lamertin, 1928, 148-151.

Bidez, J. (ed.), "Proclus: Peri tes hieratikes teknes", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 4 (1936), 85-100.

Festugière, A.-J. (tr.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* I: *L'astrologie et les sciences occultes,* Paris, Librairie Lecoffre, 1944, 134-136; reed. Paris, Les Belles Lettes, 1989.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici;* Marino di Neapoli, *Vita di*

Proclo; traduzione, prefazione, note e indici (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), 2nd edition, Milano, Rusconi, 1999; prima ediţie, 1985.

Excerpta e Platonica Procli theologia

Cousin, V. (ed.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, ediţia a II-a, Paris, 1864; prima ediţie, 1820-1827; reed. Comentariului la *Parmenide* de Platon, Hildesheim, Olms 1961 şi 2002; reed. întregii opere, Frankfurt am Main: Minerva 1962.

Eclogae de philosophia Chaldaica / Oracula chaldaica

Jahn, A. (ed.), *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum, accedit hymnus in deum Platonicus, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus*, Halis Saxonum, 1891; reed. Bruxelles, Culture et civilisation, 1969.

des Places, É. (ed./tr.), *Oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Neuville, S. / Johnson, T.M. / Godwin, J. (tr.), *The exhortation to philosophy, including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean Oracles*, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1988.

Majercik, R. (transl.), *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary* (Studies in Greek and Roman Religion 5), Leiden, Brill, 1989.

García Bazán, F. (tr.), *Oráculos Caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico / Numenio de Apamea.* Fragmentos y testimonios, introducciones, traducciones y notas (Biblioteca Clásica Gredos 153), Madrid, Editorial Gredos, 1991.

Tonelli, A. (tr.), *Oracoli Caldaici* (Bur Classici Greci e Latini), Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995; reed. 2002.

Mead, G. R. S. (tr.), *The Chaldaean Oracles*, London, 1908[1].

Paraphrasis Ptolemaei Tetrabiblou

Allatius, L. (ed.), *Procli diadochi Paraphrasis in Ptolemaei libros IV sive De siderum affectionibus*, Leiden, 1635.

Ashmand, J. M. (tr.), *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite: Being Four Books on the Influence of the Stars*, newly translated from the

---

[1] Ver. rom., *Oracolele caldeene, fragmente si comentarii*, tr. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2006 – n. ed.

Greek Paraphrase of Proclus, with a Preface, Explanatory Notes, and an Appendix, London, 1822; reed. ca Supliment la „Coming events", Glasgow, 1896.

Chrestomathia

Severyns, A. (ed.), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, vol. 4, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Allen, T. W. (ed.), *Homeri opera*, vol. 5, Oxford, Clarendon Press, 1912, 99-102; reed. 1969 etc.

Sphaera

Brainbridge, J. (ed.), *Procli sphaera. Ptolemaei de hypothesibus planetarum liber singularis*, London, 1621.

Prolegomena et scholia in Hesiodi Opera et dies

Gainsford, T. (ed.), *Poetae minores Graeci*, vol. 2: *Scholia ad Hesiodum*, Leipzig, Kühn, 1823.

Pertusi, A. (ed.), *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.

Characteres epistolici

Foerster, R. (ed.), *Libanii Opera*, vol. 9: *Libanii qui feruntur characteres epistolici, Prolegomena ad epistulas*, imprimendum curavit E. Richtsteig, Stuttgart, Teubner, 1927; reed. Hildesheim, Olms, 1963.

Epigramma demonstrativum

Anthologiae Graecae Appendix III, 166 in Cougny E. (ed.), *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3, Paris, Didot, 1890.

In Aureos versus Pythagorae

Linley, N., *IBN AT-TAYYIB: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, Arabic Text and translation (Arethusa Monographs 10), Buffalo (New York), Department of Classics – State University of New York at Buffalo, 1984.

De tribus Platonis argumentis de immortalitate

Westerink, L. G., "Proclus on Plato's three Proofs of Immortality" in *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden*

aan Prof. dr. E. de Strycker, Antwerpen / Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, 296-306.

De aeternitate mundi

Rabe, H. (ed.), *Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899; reed. Hildesheim, Olms, 1963.

Baltes, M. (tr.), *Die Weltenstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil II: *Proklos* (Philosophia Antiqua, 35), Leiden, Brill, 1978, 134-164.

Lang, H.S. / Macro, A.D. / McGinnis, J., *Proclus: On the Eternity of the world (de Aeternitate mundi)*, Greek text with introduction, translation and commententary by H. S. Lang and A. D. Macro, argument I translated from the Arabic by J. McGinnis, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 2001.

Fragmenta

Taylor, T. (tr.), *Fragments of the lost writings of Proclus* (Great works of philosophy series 5), Lawrence Kansas, Selene Books, 1987.

Marini Proclus sive De felicitate

Masullo, R. (ed./tr.), Marino di Neapoli. *Vita di Proclo.* Testo critico, introduzione, traduzione e commenario (Speculum, contributi di Filologia Classica, collana diretta da A. Garzya), Napoli, D'Auria Editore, 1985.

Saffrey, H.D./Segonds, A.-P. (edd./tr.), *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Noë, A. R. (tr.), *Die Proklosbiographie des Marinos*, Diss. Heidelberg 1938.

Orth, E. (tr.), *Proklos, Liber de causis.* Marinos, *Leben des Proklos* (Humanistische Philosophie 2), Rom 1938, 109-151.

Rosán, L.J. (tr.), *The Philosophy of Proclus: The final phase of Ancient Thought*, Diss., New York, 1949, 11-35.

Oikonomides, Al.N. (tr.), *Marinos of Neapolis: the extant works or the Life of Proclus and the commentary on the Dedomena of Euclid*, Greek text with facing (English or French) translation, *Testimonia de vita Marini*, an introduction and bibliography, Chicago, Ares Publishers, 1977.

Faraggiana di Sarzana, C. (tr.), *I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di*

Proclo; traduzione, prefazione, note e indici (I classici del pensiero. Sezione 1: Filosofia classica e tardo antica), ediţia a II-a, Milano, Rusconi, 1999; prima ediţie, 1985.

Guthrie, K. S. (tr.), *The Life of Proclus or Concerning Happiness. Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods,* by Marinus of Samaria, Grand Rapids (Mich.), Phanes, 1986.

Lebiez, M. (tr.), *Eloge d'un philosophe resté païen (L'ouverture philosophique),* Paris Montréal, L'Harmattan, 1998, 27-62 şi 79-152.

Álvarez Hoz, J. M. / García Ruiz, J. M. (tr.), *Marino de Neápolis: Proclo o De la felicidad,* traducción, introducción y notas (La cizaña baja al ágora 12), Irún, Iralka, 1999.

Edwards, M. (tr.), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students,* Liverpool, Liverpool University Press, 2000, 58-115.

II. CĂRŢI ŞI ARTICOLE

Rosan, J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought, New York,* Cosmos, 1949.

Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen 24), Frankfurt a. Main, Klostermann, 1965.

Dillon, J., *The golden chain: studies in the development of Platonism and Christianity* (Variorum collected studies series 333), Aldershot, Variorum Reprints, 1990.

Dörrie, H., Der Platonismus in der Antike, Bd. 2: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

Lloyd, A. C., The Anatomy of Neoplatonism, Oxford: Clarendon, 1990.

Anapolitanos, D. A. and Demis, A. K., Proclus on the Similarity and the Many, *Phil Inq* 13, 1991, 53-61.

Christidis, D. A., *Proklos Diadochos kai Michail Italikos,* EEThess (philol) 1, 1991, 165-172.

D'Ancona, C., *Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni,* Elenchos 12, 1991, 271-302.

1991.10 — De Rijk, L. M., Two Short Questions on Proclean Metaphysics în Paris. B.N. lat. 16.096, Vivarium 29, 1991, 1-12.

Dillon, J., Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the "Philosophical" and "Theological" modes of exegesis in Proclus' Platonic Commentaries, in: From Augustine to Eriugena.

Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, ed. by F.X. Martin and J.A. Richmond, Washington, Catholic University of America Press, 1991, 66-76.

Gregory, J., The Neoplatonists: A reader, London-New York: Routledge, 1991.

Guérard, C., Les citations du Sophiste dans les oeuvres de Proclus: Liste complète pour les Tria Opuscula, l'In Alcibiadem, l'In Parmenidem, les cinq premiers livres de la Theologie platonicienne et l'In Cratylum, in: [1991.01], 495-508.

Plass, P., *Proclus in Timaeum* III.13.16-29 D, RhM 134, 1991, 192-195.

On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, ed. E. P. Bos şi P. A. Meijer (Philosophia antiqua 53), Leiden-Köln-New York, Brill, 1992.

D'Ancona Costa, C., La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le Liber de causis et dans ses sources, RSPh 76, 1992, 209-233.

D'Ancona, C., Proclo: Enadi e ARCHAI nell'ordine sovrasensibile, RSF 47, 1992, 265-294.

Glasner, R., Proclus' Commentary on Euclid's Definitions I, 3 and I, 6, Hermes 120, 1992, 320-333.

Glasner, R., The problem of beginning, middle and end in Proclus' Commentary on Plato's Parmenides 137 d, Hermes 120, 1992, 194-204.

Ritacco de Gayoso, G. L., A propósito del Demiurgo en Proclo, (In Timaeum I 205-458 Diehl), Méthexis 5, 1992, 145-156.

Ritoré Ponce, J., La refutación de Hermógenes en el Crátilo a la luz de los escolios de Proclo, Habis 23, 1992, 263-270.

Blumenthal, H.J., Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism (Variorum collected studies series 426), Aldershot, Variorum, 1993.

Marler, J.C., Proclus on causal reasoning. I Alcibiades and the doctrine of anamnesis, JNStud I/2, 1993, 3-35.

Plass, P., The Metaphysical Aspect of Tenses in Proclus, IPQ 33, 1993, 143-151.

Todd, R.B., The manuscripts of the Pseudo-Proclan Sphaera, RHT 23, 1993, 57-71.

Alexidse, L., "Das Kapitel 129 der "Elemente der Theologie" des Proklos bei Ioane Petrizi, Georgica 17, 1994, 47-53.

Perl, E., Hierarchy and participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism, ACPhQ 68, 1994, 15-30.

Ritoré Ponce, J., Análisis del comentario de Proclo al Cratilo de Platón: (la teoría del nombre: estudio de los escolios I-LXIII, pp. 1-28 Pasquali) (Tesis doctorales/Universidad de Cádiz), Cádiz: Universidad de Cádiz, Secretariado de Publicaciones, 1994.

Schrenk, L.P., Proclus on corporeal space, AGPh 76, 1994, 151-167.

Steel, C., UPARXIS chez Proclus, in: Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, a cura di F. Romano e D. P. Taormina (Lessico intellettuale europeo 64), Firenze, Olschki, 1994, 79-100.

Terezis, C., The Metaphysical Foundation of Gnosiology in Neoplatonic Proclus (412-485), Phil Inq 16, 1994, 62-73.

Charles-Saget, A., De la structure du don chez Proclus et Denys, Diotima 23, 1995, 77-80.

1995.06 — D'Ancona, C., Recherches sur le Liber de Causis (Etudes de philosophie médiévale 72), Paris: Vrin, 1995.

Ritter, A.M., Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Aeropagita, in: Panchaia: Festschrift für Klaus Thraede, hrsg. von M. Wacht (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 22), Münster: Aschendorff, 1995, 169-181.

Sheppard, A., Phantasia and analogia in Proclus, in: Ethics and rhetoric: classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth birthday, ed. by D. Innes, Oxford, Clarendon, 1995, 343-351.

Terezis, C., Formes métaphysiques et êtres empiriques selon Proclus, Diotima 23, 1995, 162-164.

Terezis, C., La critique de Nicolas de Méthone à la théorie de Proclos concernant le schéma manence-procession-conversion, Byzantion 65, 1995, 455-466.

Wallis, R. T., Neoplatonism, Cuvânt înainte de L. P. Gerson, Indianapolis[2]: Hackett, 1995.

Saffrey, H.D., Fonction divine de la DUNAMIS dans la théologie proclienne, in: [1996.01], 107-120, reprinted in: [2000.61], 159-168.

Siorvanes, L., Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science, New Haven: Yale University Press, 1996.

Van Den Berg, R.M., Proclus' gebeden voor gezondheid, Lampas 29, 1996, 155-169.

Bussanich, J., Non-Discursive thought in Plotinus and Proclus, DSTradF 8, 1997, 190-210.

Kwasniewski, P.A., The Metaphysics of Providential Causality in the STOICHEIOSIS THEOLOGIKE of Proclus, JNStud V/2, 1997, 3-28.

Moutsopoulos, E., The participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic theology, in: Henologische Perspektiven, II. Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften în Oslo, hrsg. von T. Frost (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 69), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, 83-93.

Steel and F. Rumbach, C., The Final Section of Proclus' Commentary on the Parmenides: A Greek Retroversion of the Latin Translation, with an English translation by G. MacIsaac, DSTradF 8, 1997, 210-267.

Steel, C., Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus, in: Retour, repentir et constitution de soi, éd. par A. Charles-Saget (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1998, 161-175.

Moutsopoulos, E., La noción de areté en el Comentario de Proclo sobre el Primer Alcibíades de Platón, Arete. Revista de filosofia 11, 1999, 281-289.

Brisson, L., Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme: la place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le Commentaire sur le Timée de Platon par Proclus, in: Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), éd. par M.-O. Goulet-Cazé (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, N.S.), Paris, Vrin, 2000.

MacIsaac, D.G., Phantasia Between Soul and Body in Proclus' Euclid Commentary, Dionysius 19, 2001, 125-136.

Opsomer, J., Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7), Phronesis 46, 2001, 154-188.

Brisson, L., La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au neoplatonisme, sur l'origine de l'être humain, RHR 219, 2002, 435-458.

Cuprins

EDITURA HERALD
O.P. 10 – C.P. 33
Bucureşti – Sector II
Tel/637.30.30; Tel/Fax 637.38.38
e-mail: office@edituraherald.ro
www.edituraherald.ro

Comanda 42/2006
Coli tipar: 14 Format 16/54 x 84

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com